

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مَشْرِعُ الْعِلَاقِ الدَّوْلِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ ٣

العِدَاقَاتُ الدَّوْلِيَّةُ فِي الْأُصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الْجُزْءُ الثَّالِثُ

المَدْخَلُ الْإِسْلَامِيُّ

لِلْبَحْثِ فِي
العِدَاقَاتِ الدَّوْلِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ

نادية محمد مصطفى

المشرف العام ورئيس الفريق

الباحثون

مصطفى محمود منجود

نادية محمود مصطفى

نصر محمد عارف

ودودة عبد الرحمن بدران

بد الويس شتا

عبد الفتاح إسماعيل

لعزیز صقر

بد العزيز أبو زيد



0095882

Bibliotheca Alexandrina

المشرف العام ورئيس الفريق

١ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

الباحثون

٢ - أ. د. أحمد عبد الوئيس شتا

أستاذ مساعد القانون الدولي العام

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٣ - أ. د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

أستاذ مساعد النظرية السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٤ - د. عبد العزيز صقر

دكتوراه في العلوم السياسية

جامعة الاسكندرية

٥ - أ. د. علا عبد العزيز أبو زيد

أستاذ مساعد العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٦ - أ. د. مصطفى محمود منجود

أستاذ مساعد الفكر السياسي

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٧ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٨ - د. نصر محمد عارف

مدرس العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٩ - أ. د. ودودة عبد الرحمن بدران

أستاذ العلاقات الدولية ووكيل

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

المستشارون

١٠ - أ. د. حورية توفيق مجاهد

أستاذ الفكر السياسي ورئيس قسم العلوم

السياسية الأسبق كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

١١ - أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور

أستاذ التاريخ - كلية الآداب

جامعة القاهرة

١٢ - أ. د. عبد الحميد أبو سليمان

أستاذ العلاقات الدولية ورئيس

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

١٣ - أ. د. علي جمعه محمد

أستاذ أصول الفقه - كلية الدراسات العربية

والإسلامية - جامعة الأزهر

المساعدون

١٤ - أ. إبراهيم البيومى غانم

١٥ - أ. إحسان سيد عبد العظيم

١٦ - أ. أحمد عبد السلام

١٧ - أ. تهانى عبـلان

١٨ - أ. حامد عبد الماجد قويسى

١٩ - أ. طارق السعيد

٢٠ - أ. عبد السلام نوير

٢١ - أ. مجدى محمد عيسى

٢٢ - أ. محمد عاشور مهدى

٢٣ - أ. محى الدين محمد قاسم

٢٤ - أ. فوزى خليل

٢٥ - أ. ناهد عرنـوس

٢٦ - أ. هاشم طـه

٢٧ - أ. هبـه رؤوف عزت

٢٨ - أ. هشام جعفر

تم ترتيب الأسماء حسب ترتيب الحروف الهجائية .

المنداخل المشهجة
للبحث في
العلاقات الدولية في الإسلام

المبدأ خذل المنهجية

لِلْبَحْثِ فِي

العلاقات الدولية في الإسلام

د. سيف الدين عبد الفتاح د. أحمد عبد الويس شكتا
د. عبد العزيز صقر د. مصطفى

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦

(مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٣)

© ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة :

عبد الفتاح ، سيف الدين .

المدخل المنهاجية للبحث فى العلاقات الدولية

فى الإسلام / سيف الدين عبد الفتاح (وآخ) - ط ١ - ٠

القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .

ج ٢ - سم ٠ - (مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٣)

يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية .

تدمك ٠ - ٤٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧

١ - العلاقات الخارجية . ٢ - الإسلام والسياسة .

أ - العنوان ب - (السلسلة)

رقم التصنيف : ٣٢٧ .

رقم الإيداع : ٧٢٢٧ / ١٩٩٦ .

المحتويات

المقدمة	٧
القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام : خبرة بحثية "	١٥
د. سيف الدين عبد الفتاح	
السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية	٨٩
د. أحمد عبد الويس	
ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة	١٠٥
د. مصطفى منجود	
الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية " مدخل منهاجى "	١٥٥
د. عبد العزيز صقر	
المراجع	١٩٩

مقدمة

تنظير رؤية الأصول للتعامل مع العلاقات الخارجية في الإسلام

يشتمل هذا الكتاب على : مقدمات أساسية حول التعامل المنهجى مع الأصول الإسلامية فى بناء الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية :

١ - القرآن وتنظير العلاقات الدولية خبرة بحثية .

٢ - السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية .

٣ - منهج التعامل مع التاريخ الإسلامى فى دراسة العلاقات الدولية فى عهده النبوة والخلافة الراشدة .

٤ - منهجية دراسة العلاقات الدولية من خلال الفقه الإسلامى .

قد يتبادر إلى الذهن التساؤل حول لماذا اقتصرنا المصادر على هذه المناطق الأربعة ، بل وماذا تعنى المصادر ضمن هذا البحث ؟

فى الواقع أن الاجابة على هذين التساؤلين ، تمكن من توضيح رؤية الأصول حول فكرة المصادر وخرائطها وإمكانات توظيفها .

إن المصادر وفق هذه الرؤية تعبر عن المعنى الفنى الذى يشير إلى فئات مصادر من دون الإشارة إلى الأدلة كما هو مقرر فى كتب علم الأصول . المصادر هنا هى القرآن والسنة (كمصدر تأسيس) ، والسيرة والتاريخ (خاصة تاريخ الخلافة الراشدة) والفقه كمصادر لعملية البناء لهذه الرؤية . دون أن يعنى ذلك الإشارة إلى الأدلة المختلفة من (الكتاب والسنة الصحيحة والاجماع والقياس وكذلك الأدلة للمختلف فيها ..) ، وبدلت لنا ضمن هذه البحوث أن تلفت النظر إلى جملة الإشكالات التى واجهت الباحثين فى التعامل مع مصادر إسلامية ونحن بصدد بيان رؤية للعلاقات الدولية من منظور إسلامى ، إنها مشكلة تقع ضمن أهم المناطق التى يجب أن يتجه إليها البحث فى عملية إسلامية المعرفة (كيف نتعامل مع القرآن ؟ ، كيف نتعامل مع السنة ، كيف نتعامل مع التراث على تفاوت فتراته التاريخية وعلى تنوع بنياته سواء تعلقت بالفكر أو بالنظم أو بالحركة والممارسة ؟) .

ومثل التعامل مع هذه المصادر صعوبات نسبية بالنسبة لفريق معظمه يتمنى إلى حقل العلوم السياسية ، كان على هذا الفريق أن يحسن عرض مشاكله المختلفة حتى يتمكن من مواجهتها أو حلها ضمن أصول منظومة التفكير الإسلامية من سؤال أهل الذكر فى هذا المقام (المستشارون) ، وباعتبارها أهم آلية فى سياق بحوث تجميع بين مجال العلوم الإسلامية والعلوم السياسية أما الاقتصار على هذه المصادر فقد يعنى أنها أهم فئات المصادر للباشرة لبحث يحاول تبين رؤية

الأصول فى العلاقات الدولية فى الإسلام ، من دون أن يعنى ذلك أن هناك جملة من المصادر الأخرى كلها تقع فى دائرة التكميل غالبا لا دائرة التأسيس والبناء .

القرآن وتنظير العلاقات الدولية فى الإسلام :خبرة بحثية :

يمكن صياغة رؤية العلاقات الدولية فى المنظور الإسلامى فى مجموعة من المستويات ، أولها : رؤية الأصول ، وثانيها رؤية التاريخ وحوادثه وثالثها رؤية الفكر وتطوره ، على تفاعل فيما بينها ، ويقوم بحث من هذا النوع على دراسة " القرآن " باعتباره المصدر الأساسى - إضافة للسنة الصحيحة - للقيام بعملية التأصيل والتنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام فبالرجوع لهذا " المصدر " وفق منهجية منضبطة وأبجدية متميزة تتضح عناصر الرؤية الكلية التى على أساس منها تتعقد مختلف الرؤى للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وبصفة عامة بمحمل تنوعات الحياة الحضارية ، وبالعودة اليه - ووفق هذا المساق - يمكن تأصيل تلك الرؤية التى تخص عملية التنظير فى حقل العلاقات الدولية بمختلف عناصره ، ويجابه بحث من تلك النوعية بنماذج من الصعوبات لا شك أنها تترك آثارها فى بناء هذه الرؤية والتنظير لها ، فضلا عن أن ذلك يتعلق بمجال شديد التعقيد وهو العلاقات الدولية .

ومن هنا كان اهتمام هذا البحث بقضايا المنهج التى تشكل ضرورات التداول وفق أبجديات تأخذ فى الحسبان عدم الوقوف فى البحث عن هذا الموضوع فى القرآن عند حد الجمع الميكانيكى بين الآيات الخاصة بموضوع الدراسة وتقصى تفسيراتها فحسب ، ولكن هذا المنهج يتعدى ذلك إلى أقصى - أو ما يتصور أنه كذلك - درجات الآفاق النظرية ومداها ، فهى لا تجعل من آيات الأحكام التى اصطلح المتخصصون على وصفها بذلك موضوعا لها وتقف عندها بل يتخطى ذلك للتعامل مع معظم - ان لم يكن كل - امكانات النص القرآنى فى قصصه التى تسهم برسم نماذج تاريخية قرآنية تحقق مقصد الاعتبار كهدف منهجى ، وامكانات بناء النسق الكلى للسيرة النبوية ووقائعها من الآيات القرآنية وتفسيراتها المتبعة وتوابعها .

هذه الآفاق النظرية تؤكد ضرورة نسبة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية الى الحقائق الكلية التى تشكل قواعد رؤية عقديّة تجاه الانسان والكون والحياة ، تجاه الزمان والمكان ، هذه النسبة وذلك التناسب يفرض رد هذه الرؤية باعتبارها تتعلق بأحد الجوانب الحضارية (العلاقات الدولية) الى تلك الرؤية الكلية .

والرؤية الكلية لا تقتصر على مجرد هذه العناصر (الانسان والكون والحياة) بل تسحب الى ما يتعلق بالمقاصد الكلية العامة للشريعة التى تبحث فى جواهر الأفعال لا أشكالها فحسب ، ورؤية كلية تتعلق بالسنن الحاكمة والضابطة للحركة الحضارية ، كل ذلك فى ضوء استكناه عناصر هذه الرؤية واسهاماتها فى بناء مجموعة - أو ان شئت الدقة - منظومة - من الأنساق القياسية والمفاهيم الأساسية والفرعية . التنظير اذا لا يقتصر على جانب هنا أو هناك بل له

مستوياته، والجمع بين تلك المستويات فى رؤية واضحة للعالم متسقة العناصر محمّدة المقاصد - رغم أنه صعوبة من الصعوبات - أعمق نهج يمكننا من استثمار امكانات النص القرآنى بالعناية اللازمة والدقة والمنهجية التى تكفل الاجابة والاستجابة لاشكالات الواقع المتجددة .

كما أن البحث فى موضوع العلاقات الدولية فى الإسلام لا يتعلق فحسب بهذا الجهد التنظيرى بل انه يتعلق وبشكل أساسى بجانب التطبيق وما يتبعه من ضرورة البحث فى الاجراءات أو الآليات ، اذ يتعلق ذلك بثلاثة مستويات على الأقل لكل منها ضوابطه وأبجدياته ، وصعوباته واشكالاته :

الأول : بناء الموضوع فى عناصر مترابطة فى سياق فكرة حاكمة ضابطة .

الثانى : تحديد الآيات المختلفة والمربطة بموضوع البحث وفق معايير محددة وكذا اختيار التفاسير المعينة على فهم تلك الآيات وفق معايير متعددة وضوابط واضحة .

الثالث : ضرورة ضرب الأمثلة من النص القرآنى بما يحقق وحدة بناء الموضوع ووحدة الرؤية وعناصرها المتكاملة فى ضوء فقه أبجديات التعامل مع النص والجمع بين النصوص المختلفة .

السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

من نافلة القول أن شرعة الإسلام قد حوت من القواعد والمبادئ العامة الاصولية ما يكفل للامة الإسلامية أو الدولة الإسلامية أن تنظم علاقاتها الخارجية مع الامم والشعوب والدول الاخرى طبقا لها ، وبما يضمن لمثل هذه العلاقات أن تسير فى طريقها الصحيح نحو الهدف المنشود والغاية البعيدة فى أن يعم منهج الله تعالى كافة أرجاء المعمورة ، وأن تنتظم حياة العالمين وكافة امورهم طبقا له .

واذا كانت قد سبقت الإشارة الى القرآن وصياغته لرؤية الإسلام فى هذا المقام فان النظر فى السنة النبوية كمصدر من مصادر الاحكام واستنباط القواعد فيما يتصل بامانة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية انما يتعين أن يتم وفق منهج موضوعى علمى يقرم على وينطلق من ثلاثة أمور أو ركائز أساسية :

ويقصد بذلك التعريف بالسنة وبيان حجيتها كأصل من اصول التشريع ومنزلتها من الكتاب (القرآن الكريم) هذا من ناحية ، وثبوت صدورها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو تعلّقها به بطريق من طرق الرواية المعتمدة من ناحية ثانية ، واخيرا فهم السنة وفقه معانيها بما يعين على تأصيل الرؤية الإسلامية لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، هذه النقاط الثلاثة تشكل فى مجموعها وارتباطها ببعضها البعض ما يمكن أن يطلق عليه منهج دراسة وتأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية .

أولاً : التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب ، فالسنة فى اللغة تطلق على السيرة والطريقة ، وفى الاصطلاح الأصولى تشير الى أصل من أصول الأحكام الشرعية ودليل من أدلتها ، وهى كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو تعلق به - غير القرآن - من قول أو فعل أو عمل أو تقرير أو وصف مخلقى .

وإذا كان يتبين من ذلك حقيقة موضع السنة النبوية ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، وإنها من حيث الاعتبار والحجية فى الأحكام والأدلة مع القرآن الكريم فى مرتبة واحدة ، فإنه يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مثل هذه المنزلة للسنة النبوية لا تقوم ولا تتحقق إلا للسنة التى ثبت صحتها الطرق المعتمدة من حيث نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن صدرت عنه أو تعلقت به صلوات الله وسلامه عليه ، وهو ما يقودنا الى بيان الركيزة الثانية من ركائز منهجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية .

ثانياً : صحة السنة وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخلاصة القول ، أنه يتعين - للقول بتحقيق الركن الثانى أو الركيزة الثانية فى منهج دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية - التثبت من صحة الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتى يستند إليها فى صدد استنباط الأحكام أو التلليل عليها من السنة فى مجال إدارة وتنظيم هذه العلاقات وأنه بالنظر الى ما تتطلبه مسألة نقد الحديث وتمييز صحيحه من ضعيفه من شروط ومواصفات فى الناقد لا تتوفر إلا للقليل من العلماء ولا يسنى بلوغها إلا من خلال متسع زمنى ، فإنه يجملر الباحث فى هذا الموضوع - أى تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة - أن يستوثق من الأحاديث التى يرجع إليها ويستدل بها بأن تكون أحاديث صحيحة يتعقد الاتفاق بين جمهور الأئمة من المحدثين والفقهاء على صحتها وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

ثالثاً : فهم السنة : اذا استوثق الباحث من صحة الأحاديث التى يستعين بها فى تحليله وبناء بحثه على نحو تحقق معه للحديث المعنى الحجية التى تنشأ له أصلاً كسنة نبوية صحيحة فى صدد التشريع وإنشاء الأحكام ، فإنه يعقب ذلك الخطوة الثالثة فى خطوات المنهج العلمى للدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة ، ويعنى بذلك أن يتعامل الباحث مع الحديث على نحو يكفل له فهمه وفقه أسباب وروده ودلالاته وما قد ينطوى عليه من أحكام عامة أو خاصة ثابتة أو متغيرة ، مطبقة أو مقيدة ، وعلاقته بالأصول العامة والمقاصد الكلية للشريعة ، وكذلك مدى وطبيعة الصلة بينه وبين آيات الكتاب الواردة بمناسبة الموضوع الذى يتناوله الحديث .

وبصفة عامة ، فإنه يمكن القول بأن فقه الحديث أو فهم السنة ينبغى أن يتم على مستويات ثلاثة ، يتعلق أولها بالنظر فى الحديث الواحد بذاته أى بوصفه وحدة قائمة بذاتها ، أما المستوى الثانى منها فيختص بالنظر فى علاقة الأحاديث الواردة بشأن المسألة الواحدة بعضها ببعض ، وأما

المستوى الثالث فينصرف إلى بيان العلاقة بين الحديث وآيات الكتاب وكذا موقعه من الأصول العامة أو المقاصد العليا للشريعة .

منهج التعامل مع التاريخ الإسلامى فى دراسة العلاقات الخارجية فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة :

لعل من أبرز ما يتميز به تنظير العلاقات الخارجية فى الإسلام هو تعدد المصادر التى يمكن التعويل عليها فى هذا التنظير ، بين ما هو موحى به مثلاً فى القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وبين ما هو غير موحى وإن اعتمد الوحى بشكل أو آخر ، مثل مصادر الفقه الإسلامى ، والتاريخ الإسلامى ، والحكمة السياسية ، والأحكام السلطانية ، وما شاكلها .

والتاريخ الإسلامى له منزلة خاصة بين هذه المصادر الأخيرة باعتباره أنه رافد مهم فى الانبثاق عن التطورات التى شهدتها الخبرة السياسية الإسلامية حال تعاقبها مع الأصول المنزلة ، وحال انفصامها عنها ناهيك عما فيه من عبر ومواعظ ، أو أن شئنا الدقة عما يكشفه من سنن الله حاكمه فى نهوض الأمة الإسلامية وتأخرها ، وانتصارها وانكسارها ، وسبقها وتخلفها ، لذلك تعددت مجالات عطاء التاريخ الإسلامى للتنظير السياسى عامة ، ولتنظير العلاقات الخارجية خاصة ، إذ يقدم للتنظير الأول عطاءه فى كيفية إنباع كثير من المفاهيم السياسية وكيفية تطورها ، وكيفية ارتباط الفكر بالحركة بالنظم فى النسق المعرفى السياسى الإسلامى ، وفى رصد التطورات المختلفة للنظام السياسى الذى تعامل به المسلمون داخلياً وخارجياً ، وفى تقديمه النماذج التاريخية المختلفة ، كما يقدم للتنظير الثانى عطاءه فى مفهوم العلاقات الخارجية واشكالها ، ووجهاتها ، والقوى الفاعلة فيها ، والادراك القيادى لها ، وتطوراتها ، فضلاً عن عطائه فى القيم السياسية ، ونظرية الدولة ، وأشكال علاقات السلم وعلاقات الحرب .

وحتى لا ينقطع هذا العطاء كان حرصنا على تقديم بعض الضوابط المنهجية الواجب اعتبارها حال التعويل على التاريخ كمصدر لتنظير العلاقات الخارجية فى الإسلام خلال عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، ومن هذه الضوابط :

ضابط تميز موقع السيرة فى التاريخ الإسلامى أن فى تفردا بعد القرآن بالحجية على مراحل التاريخ كافة ، أو فى تكامل النبوة الإنسانية فى السيرة ، أو فى تفردا بثبوت كثير من المعجزات الإلهية ، أو فى اعتبارها مبدءاً للتاريخ للإسلام ، أو فى نقد مصادرها .

وضابط تحليل مواقف الصحابة خلال هذه الفترة الرائدة وما يفرضه العدل فى النظر الى أعمالهم دون تهوين أو تهويل ينطوى على تحريج أو سباب أو تشكيك فيما نقلوا إلينا من احكام شرعية عن النبى صلى الله عليه وسلم .

وضابط ضبط الرواية التاريخية الذى يبغي فى النهاية تمحيص ما نقل فيها من أخبار وحوادث قبل اعتبارها الأساسى فى التحليل والمصدر فى استخلاص النتائج حتى لا يفقد فى التاريخ مصداقيته لافتقاده رواياته للحجية والمصداقية .

وضابط قراءة الرؤية التاريخية قراءة تستطلع الظاهر والخفى منها ، دون تحيز أو اعتساف أو تحميلها مالا تحتمله من معانى وتأويلات .

وضابط كيفية بناء النماذج التاريخية فى عملية تأصيل الحركة السياسية للاستفادة منها فى قراءة ما قد يستجد من تطورات سياسية ، سواء كانت من قبيل الانتكاسات للحركة السياسية ، أو عُدت من قبيل الايناعات .

وضابط الحذر من الاسقاطات العصرية على النص التاريخي ، التى قد تفسد مضمونه والسياق الذى ورد فيه ، نتيجة تحميله بمفاهيم بعيدة عنه ، أو ليست منه ، ونتيجة محاولة اقطاعه من سياق حضارى مختلف عن السياق الذى حاول تجسيده أو الحديث عنه .

وقد حاولنا قدر الجهد تفصيل ما قد ينطوى عليه كل ضابط من ضوابط فرعية تخدم فى النهاية عملية الاقتراب من التاريخ الإسلامى بأيجابية على درجة الاعتدال والاستقامة تؤكد جدراته بين غيره من المصادر .

منهاجية دراسة العلاقات الدولية من خلال الفقه الإسلامى :

لما كانت نصوص القرآن والسنة متناهية لا تحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى موضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ما تتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصدها نص فى ضوء قواعد ومقاصد الشريعة وهدفه ايضاح الاحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية للمتجددة ومواجهة كل واقعة تجدد ، بما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمة وفقا لقيم الاسلام وتعاليمه ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

والفرضية الأولية التى ينطلق منها هذا البحث ويحاول أن يبرهن على مدى صحتها هى أن أصل الاحكام ومصدرها وأساس قوتها الإلزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وإن طبيعة الفقه هى تخريج أو استنباط هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يستجد من حالات ، وإن عملية التخريج أو الاستنباط هى فى النهاية إجتهد بشرى معرض للخطأ اذ يبنى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل .

لأجل ذلك فقد حرص البحث على مناقشه بعض القضايا المرتبطة بتعريف علم الفقه ، ومن ذلك بناء الفقه على الظن ومدى تأثيره على مصداقية مرجعيته الى القرآن والسنة ، وكذا أثر ذلك على المعطيات الفقهية ، والمؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية ، وعلاقة الفقهاء

بالسلطة من حيث صورها وآثارها ، ثم انتقل الى واحدة من القضايا المهمة فى دراسة الفقه وهى قضية تأصيل علم الفقه من الداخل ، فالبناء الداخلى لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تعذر المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العقوية والإجراءات الذهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التى تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمى قوامه الاستدلال القياسى ، وهذا الارتباط العضوى بين مراحل علم الفقه ومراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحا عندما نحاول تتبع المسار الذى سلكه الفقهاء منذ نشأته وحتى تحوله الى معرفة علمية بالمعنى الدقيق .

غير أن فهم وتفسير نشأة علم الفقه وتطوره يجب أن لا تقتصر على تحليل بنائه من الداخل ، وإنما يجب أن يدخل الباحث فى اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التى إذ تشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والعوامل الخارجية التى خضع لها فى مساره وتطوره وهو التفاعل الذى تغلبت فيه قوة التأثير العاطفى والسياسيولوجي الخارجى إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا لأصول الفقه وقواعده ، وإذا كان حجم ومجال هذه الدراسة لا يسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات فقد اقتضت على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب اصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط وهو العنصر المسئول عن تفسير اغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف الفقهي ، وقد تناولت الدراسة فى هذا الصدد قضايا الخلاف حول الحديث وأسبابه الموضوعية ، والخلاف حول كل من الاجماع ، والقياس ، وحجية قول الصحابي ، وحجية عمل أهل المدينة والاختلاف حول بقية طرق الاستنباط من استحسان ومصلحة مرسله واستصحاب ، وسد الذرائع ، وشرع من قبلنا .

ولقد خلصت الدراسة الى مجموعة من الملاحظات المنهجية التى لا تنفصم بحال عن علاقة الفقه بتظير العلاقات الدولية فى الاسلام وأهمها :

أولا : أن ثمة هوة تفصل بين جهود الفقه الإسلامى التقليدى والعلماء المعاصرين لأن الآخرين انقسموا الى أوزاع فمنهم من ردد مقالات ومقولات السابقين ، دون اعتبار فقه الواقع ، ومنهم من ادعى الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شرائطه فإذا به يغلب الواقع على النصوص ، ومنهم من أثر الحياء قانعا بأن الفقه التقليدى كان له عصره وأوانه ومن ثم لا يصلح لمعالجة واقع الحياة الآن .

ثانيا : أن من غير المتصور عقلا توقف النظر الفقهي فى المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجرى بل الأقرب الى الصواب تواصل عطائه على امتداد القرون ، ومواجهة كل عصر بأحكام جديدة قياسا على مبادئ الشريعة ومقاصدها .

ثالثا : أن من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدى لا يصلح كلية لتنظيم علاقات المسلمين الدولية . وإنما الصحيح بأنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقا بأحكام جزئية ارتبطت بظروف

معينة أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة ، أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، أما ما عدا ذلك من أحكام شرعية فأنها تصلح للتعرف على الحكم الشرعى فى كثير من قضايا التعامل الخارجى برغم ما فى ذلك من صعوبات أحيانا .

رابعا : إن الجهود لا يجب أن تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدى ليواكب ما استجد من تطور فى العلاقات الدولية ، ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام الشرعية القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وصياغة حياة المسلمين بحيث تكيف دائما مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع .

خامسا : إن دعوى فتح باب الاجتهاد للفقه المتكامل والفقيه القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين بتكرين صورة كلية للمجتمع الإسلامى بعلاقاته الداخلية والخارجية على غرار الفقه التقليدى والفقهاء المجتهدين المستقلين ، تكرس فى النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير فى بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة فى مجال العلاقات الدولية ، والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين .

سادسا : انه اذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقها أملت ظروف موضوعية ، فان استخدام العقل وبذل الجهد فى التفكير والتدبير والتفقه فى أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية فى إطار مبادئ ومقاصد الشرع وذلك أفضل من الدخول فى علاقات فى ظل قانون دولى يغلب عليه الطابع الغربى .

واخيرا فان الواقع المتزوى فى العالم الإسلامى فى الواقع الدولى الراهن ، لا يجب أن يكون مغلبا على المبدأ الشرعى ، ومن ثم فليس من الشرع السعى الى تقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الدولية والواقع السياسى الذى يعيشه المسلمون عن طريق تأويل الاحكام حتى تخرج عن حقيقتها وعلى اتفاق النصوص لكى تتطابق مع معطيات الظروف الراهنه وذلك لمجرد اظهار مساهمة الفقه الاسلامى لموكب الجماعة الدولية ، ذلك أن الأحكام تظل تكتسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بارادة الشارع الحكيم لا بارادة المجتمع الدولى .

هذه المصادر الأربعة ، مصدرى التأسيس ، ومصدرى البناء ، أثار ت جملة من القضايا المنهجية كما أشرنا ، تتناول ضمن بحوث أربعة كل بحث يتعلق بأحد هذه المصادر وإمكانات توظيفه ضمن الحقل الدراسى موضع الاهتمام وهو حقل العلاقات الدولية فى الإسلام .

القرآن وتنظيم العلاقات الدولية في الإسلام

خبرة بحثية

د. سيف الدين عبد الفتاح

القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام

"خبرة بحشية"

يقوم بحث من هذا النوع على افتراض يؤكد على القرآن باعتباره المصدر الأساسي - إضافة للسنة النبوية الصحيحة- للقيام بعملية التنظير للعلاقات الدولية في الاسلام ، فبالرجوع اليه تتضح عناصر الرؤية الكلية التي تتعقد على أساس منها يختلف الروى للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وعامة بمحمل الحياة الحضارية^(١)، وبالعودة إليه يمكن تأصيل تلك الرؤية التي تخص عملية تنظير العلاقات الدولية في الاسلام بمختلف عناصرها .

وفى البدء فإنه يحسن الإشارة إلى نماذج من الصعوبات التي يجابه بها باحث بحاله العلمى والبحثى العلوم السياسية ، وأهمها جميعا كيفية التعامل مع مصادر - هي غالبا- بموضوعاتها ومكوناتها بعيدة عن مجال اختصاصه ، أو هذا ماأريد لها أن تكون ، ذلك أن التعامل مع القرآن ومايتعلق به من قضايا تشكل أدوات للتعامل معه وبه مع الموضوعات المبحوثة ، أو ضوابط للإقتراب من هذا المصدر ، وكذا الحدود المنهجية للإضطلاع بهذا الأمر وفق ما تختطه علوم الشرع وحقائق علم الأصول ، كل ذلك ليس بالأمر الهين الذى يمكن الهجوم عليه بلا مكنتات أولية ومقدمات أساسية^(٢) .

وجوهر هذه الصعوبة يكمن فى امكان المتخصص - فى العلوم الشرعية - أن يتعامل بقدر لا بأس به من اليسر مع إيجديات اساسية يعرفها حق المعرفة ، ويعى ضوابطها ، ويتعايش مع مظانها ، ويقترّب من مصادرها ، ويؤلف بين مادتها وعناصرها ما استطاع الى ذلك سبيلا .

(١) انظر فى اعتبار العقيدة والرؤية الكلية اساما لعملية التنظير بوجه عام وبناء المفاهيم خاصة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٥٢ - ١٦٥

(٢) يشير الى ذلك الشاطى ناقلًا عن الشافعى إذ يؤكد " .. فمن جهل هذا من لسانها (أى اللغة العربية) لسان العرب ، ولسانها انزل القرآن وجاءت السنة به فتكلف القول فى علمها تكلف مايجهل لفظه ، ومن تكلف ماجهل وما لم يثبت معرفة ، كانت موافقته للصواب - ان وافقت من حيث لايعرفه - غير محمودة وكان فى خطئه معذور اذ نظر فيما لايميط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه .. " وعلق الشاطى على ما نقل عن الشافعى بأن مقاله " .. حق .. " ، فان القول فى القرآن والسنة بغير علم تكلف وقد نهينا عن التكلف .. " ؛ انظر : الشاطى ، الاعتصام ، تحقيق : محمد زُشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربى ، ٢٠٠٢ ج ٢ ، ص ص ٢٩٣ - ٣٠٤ .

أما غير المتخصص - بحكم عناصر ازدواج في النظام التعليمي^(١) - فربما أرهق نفسه بحثاً وفحصاً وتبعاً في أمور هي من الواضحات البيّنات التي لا تحتاج في ذاتها إلى كل هذا الجهد والبحث ، ولكنها استشكلت عليه لاسبب قصور في المادة موضع البحث ، أكثر مما ترجع الى عدم الالمام الكافي بحقيقة هذه المعلومات وحدود الاستئناس بها ، فضلاً عن عدم التعايش مع مظانها ومصادرها وفق القاعدة المنهجية الأساسية التي تؤكد أن " المعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يحدد منهجه ، والمنهج يحدد إيجدياته الأساسية " ، والأمر قد لا يقف عند هذا الحد من جانب غير المختص فانه قد يهجم بلا معرفة أو دراية على أمور دقيقة - غاية في الدقة في معناها ومبناها ومآلاتها ، يأخذها مأخذ الاستسهال ينظر إليها ببادي الرأي فيخرج منها ما أراد أما غفلة عن منهج واصل أو هوس متبع لرأى مسبق ينتصر له دون أدنى معرفة بالمنهج وإيجدياته الأساسية^(٢) ، والهجوم على المصادر بغير علم نقيصة منهجية بلا مرأى ، أما التعامل بهذا المنهج من الاستسهال مع "مصدر" له خصوصيته ، كما له حجته المطلقة في البناء التشريعي الحاكم لكافة العلائق على تنوعها وتدرجها ومستوياتها المختلفة ، انما يعد في ذاته " إثماً منهجياً " أو "خطيئة علمية ، ان صحت تلك التعبيرات ، وتفهمنا معانيها من مبانيها " (٣) .

كما أن من أهم الصعوبات التي يفرضها طبيعة التعامل مع ذلك المصدر "القرآن الكريم" ترجع في بعض - بل كثير - منها ، الى الباحث فيه ، وتصوره لواقعه بما يعتدل فيه من جملة الضغوط الحضارية الواقعة عليه ، والتي يمكن أن تحدد - بل وتحكم - في مساراته العلمية والبحثية بصدد الموضوع محل الاهتمام والدراسة ، وفق منهج ربما لا يتسم بالاستقامة ، وسبيل يمكن وصفه بالاعوجاج والتفرق والتجزئي . إن ضغط الواقع وفق هذا التصور يمارس تأثيراته في النظر الى المصدر وربما في طرائق الرجوع اليه ، حتى لو بدت بعض هذه الاسانيد منطقية أو لها مايسوغها أو يؤكد لها ، حتى لو بدت بعض هذه الاسانيد منطقية أو لها مايسوغها أو يؤكد لها من عناصر

(١) انظر في واقع تلك الازدواجية في النظام التعليمي ضرورة مواجهتها : المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادئ العامة ، خطة العمل ، الانجازات ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، القاهرة : مطابع الاهرام ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ٤١ - ٥٥ .

(٢) ستأتى الاشارة الى الأيجديات الأساسية لفهم النص القرآنى وبينته وهى جوهر هذا البحث ولحمته .

(٣) لاشك أن المعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يشر الى منهجه والمنهج قواعد وطرائق ، وإهمال ذلك في مصدر له جلالته كالقرآن الكريم من جملة " هجره " والهجوم عليه بلا مكنة ، وهذا وذاك يؤدى الى مصاد الرؤية على ما لهذا المصدر من حجة في القيام بأى تنظير ، وإذا كان الباحث مأموراً بمطلق التحرى والتدبر ، فان الأمر بصدد القرآن يكون الزاماً وأحق بالاتباع .

الواقع المعاش وضغوطه^(١)، فتعامل الباحث مع الواقع الحضارى الذى يعيشه أمر دقيق غاية فى الدقة ، لايعنى بحال الانسلاخ من واقعه أو العزلة عن مشاكله بأسم "الحياة العلمى" أو "الموضوعية"^(٢) ، وإنما ملحظ الدقة فيه والتعامل معه يتصرف الى مايمكن أن نتفهمه من ضرورة ادراك التمايز بين اعتبار الواقع لالتحكيمة وهذا بدوره - أو بالأحرى - ينصرف للتعامل مع كتاب الله المنزل ، خاصة اذا ماتعلق الأمر بتعامل المسلمين مع غيرهم وتحديد أصول هذه العلاقة ومستوياتها وأشكالها فى واقع حضارى يتسم بالضعف وغلبة عناصر الوهن فيه ، "اعتبار الواقع لالتحكيمة"^(٣) ، من القواعد الأساسية التى تشير الى صعوبات مركبة ومتعددة تفرز ذرائعها ، ان لم يقطن الى آثارها ومداخلها ، فأنها غالبا ماتودى إلى اعتناق رأى مسبق يفرضه واقع الضعف، مستجديا له الاسانيد مقتنصا الأدلة بغير هدى ولاكتاب منير .

بل أن هذا الواقع الحضارى الواهن قد يترك آثاره وبصماته على موقف آخر ، يتصور ببادى الرأى أنه بعيد كل البعد عن تأثيرات ضغوط الواقع الحضارية ، يبدو فى صورة المتشدد كرد فعل يحاول من جانبيه - ومن منطلق وهم اثبات الذات -

(١) يعد ضغط الواقع أحد الضغوط على الساحة الحضارية ، وهو أمر يجب دراسته ضمن عناصر مختلفة من الضغوط قد تودى الى احداث تأثيرات ربما يعيها البعض وربما لايعيها الآخرون ، ولاشك أن ضغط الواقع وان كان أهم هذه الضغوط وأولاهها بالاهتمام الا انه يقع ضمن مجموعة اخرى من الضغوط المختلفة التى تؤثر بشدة على العقل المسلم وادراكاته ومناهجه وتعامله وحركته انظر إشارة الى ذلك فى :

د. عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية فى ميزان الرؤية الاسلامية ، قطر - الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٤م - ١٤٠٤ هـ ، ص ٧ .

وانظر أيضا تلك المقالة الإضافية حول تلك التأثيرات :

Isma'il Raji Al Farouqui , The Islamic Critique of Status quo of Muslim Society ,in, The Islamic Impulse, Edited by: Barbara Freyer Stawasser, London & Sydney Croom Helm , 1987, PP226-241.

(٢) انظر ضمن هذا السياق الذى يراجع فكرة الموضوعية متحفظا عليها وعلى بعض أشكالاتها وأساليبها :

د. عبد الوهاب المسيرى، حجرة اليهود السوفيت، القاهرة: كتاب الهلال، ديسمبر ١٩٩٠ ، ص ٨-٩ .

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى ٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٤١ ومابعدها .

(٣) سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر " رؤية اسلامية ٠٠ ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية : مركز البحوث والدراسات السياسية ، القاهرة : دار النهضة المصرية، ١٩٨٩ ، ص ٤٢ ومابعدها .

التأكيد على قوة الاسلام والمسلمين ولو في نطاق التنظير أو الاحتماء بالتاريخ الزاهر للمسلمين^(١) .

بل ان هذه الضغوط تثرى في سياق وضع اكاديمي صار يتعامل مع الظاهرة الإسلامية وفق منهج الاستشراق خاصة بمعاييره وانحيازاته^(٢) ، أو وفق توجه علماني يقصى الدين من كل قطاعات الحياة الحضارية^(٣) ، أو توجه متجدد في مقولاته والفاظه الا انه يجتزئ عناصر تلك المقولة الاستشراقية بقضها وقضيضها والتي تؤكد "انتشار الاسلام بالسيف" فاتخذت بذلك أثوابا جديدة وفق تجديد وقائع التعامل الدولي وموازنه وتفاعلاته مثل :

" الارهاب " ، " التطرف " ، " الاصولية " ، " الاسلام المسلح " ، مقولات نصب كلها في مساق واحد^(٤) تجعل من التعامل مع القرآن أو غيره من المصادر الإسلامية تعامل

(١) انظر في هذا السياق : عبد القادر أحمد عبد القادر ، الآفات العشرون ، القاهرة : دار التوزيع للنشر الإسلامية ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٥٢ - ١٥٤ ، اذ يتحدث عن المثالية النظرية .

(٢) لاشك أن الاستشراق ومنهجه قد صادف مولفات كثيرة غير ان أهمها على الاطلاق وبما أناره من نقاش واقع داخل مدارس الاستشراق ذاتها كان مؤلف :

ادوارد سعيد ، الاستشراق : المعرفة - السلطة - الانشاء ، نقله الى العربية : كمال أبو ديب ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ن ١٩٨١ ، انظر بصفة خاصة للتعرف على مجال الاستشراق وبنائه ووضعيته الآن ، ص ٦٣ وما بعدها .

- انظر أيضا : د. عدنان محمد وزان ، الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر ، السنة (٣) ، دعوة الحق ، العدد (٢٤) ، ربيع أول ١٤٠٤ هـ - يناير ١٩٨٤ م ، انظر بصفة خاصة : ص ص ٥٣ - ٦٠ .

- وكذا يمكن مطالعة : د. عبد الجليل شلبي ، الاسلام والمستشرقون ، القاهرة : مطبوعات دار الشعب ، ١٩٧٧ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٣) انظر خاصة : مهدي شمس الدين ، العلمانية ، الكويت : مكتبة الالفين ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ص ٧ ، ٨٠ - ٨٤ .

(٤) برزت مجموعة من الكتابات ترصد تلك الفظواهر وفق اساليب ومنهج مختلفة ، انظر بصفة خاصة :

- ادوارد سعيد ، تغطية الاسلام (كيف تتحكم وسائل الاعلام الغربى في تشكيل ادراك الآخرين وفهمهم) ، ترجمة : سميرة نعيم خورى ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٣ .

- ريتشارد هيرير ديكمحيان ، الأصولية في العالم العربي ، ترجمة وتعليق : عبد الوارث سعيد ، ط ٢ ، ١٩٨٩ ، ص ص ٧ - ١٢ ، ١٩ - ٢٧ ومواضع أخرى . انظر رسدا أوليا لبعض هذه الرؤى فى : د. محمد محمود ربيع ، آراء فى الصحوة الإسلامية وموقف الاسلام من الايدلوجيات المعاصرة ، القاهرة ، عالم الكتب ،

انتقاء واستظهار ، لاتعامل تكامل وتكافل بينها جميعا أو بين مكوناتها وعناصرها تعامل انتصار لرأى مسبق أو مذهب معين تختفى فيه حقائق العودة الى المصدر رجوع الافتقار وفق إيجديات هذا المصدر ومنهج التعامل معه ^(١) .

وقد يحاول توجه ضمن هذه التوجهات سعيًا منه لتنظيف وجه الاسلام -مع افتراض حسن النية والقصد - أن يؤكد على عناصر " التسامح " ، و " السلام " ، و " التعايش " ، وهو لا يؤدي بذلك الى اقضاء عناصر الفاعلية فيه ومستويات الإيجابية فى التصور الاسلامى الكلى ، بحيث يعد هذا التجزئى فى الرؤية احلالا بحقائقها وقواعدها وكيائاتها ^(٢) استدراجا لاتباع منهج دفاعى فى محتواه وغايته لايعد الا مراوحة فى المكان واستنفاد الطاقات الذهنية والبحثية من دون طائل ^(٣) ، وقد يكون ذلك مقدمة

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ ، وانظر بصفة خاصة : الفصل الثانى المعنون بـ " ماذا يقولون عن الصحوة الاسلامية؟" عرض وتحليل ونقد ، ص ١٩ - ٨٥ .

(١) استقى الباحث هذا التمييز بين الرجوع الى الشرع افتقاراً من جهة والرجوع اليه استظهاراً فى مستوى آخر ، مما أورده الشاطبى " . أن أخذ الدلالة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار اقتباساً ماتضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع فى الوجود وعلى وفاق ماعطى الدليل من الحكم ، أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه وأما بعد وقوعها فيتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة .

والثانى : أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة أن يظهر بادىء الرأى موافقة ذلك الفرض للدليل من غير تمر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الراقين الأحكام من الأدلة ... فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ، لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواء ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثانى يحكمون أهوائهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة فى أخذهم لها تبعاً .. "

انظر . أبواسحاق الشاطبى ، للموافقات فى أصول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د.ت ، جـ ٣ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) منير شفيق ، الاسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ١٠٠ - ١٠١

(٣) عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الاسلامى ، كتاب الأمة ، قطر : رئاسة اغاكم الشرعية والشئون الدينية ، المحرم ١٤٠٥ هـ ، ص ص ٥٨ - ٦٠ ، ٦١ - ٧٠ .

لهجوم جديد فى سياق الحجة والنقيض^(١) او محاولة تصوير الاسلام من خلال مصادره وفى نصوصها بغير حقيقة رؤيته أو مناهجها أو الاستئناس الى ايجدياته الأساسية ، فالأمر هنا جد متشابك يفرض على الباحث أن يسير على صراط مستقيم من الناحية العلمية والمنهجية .

وأكثر الصعوبات تأثيرا فى باحث غير مختص بعلوم القرآن وأصول تفسيره تكمن فى أن العديد من المصادر - قديمها وحديثها - التى عاجلت موضوعات تتعلق بمدخل التعامل مع القرآن الكريم اتخذت فى قضايا كبرى وأساسية مثل " الناسخ والمنسوخ " ، مواقف مختلفة ومتفاوتة تبدأ بأثباته والتوسع فيه ، ومرورا بموقف يؤكد النسخ ولكنه يضيق من مضمونه وصادقاته وانتهاء بموقف ينكر النسخ تماما مستندا الى انتقادات بعينها ربما يشوبها كثير من التكلف فى التأويل والتعسف فى البحث ومنهجه . وتخبر أحد هذه المواقف أو التوجهات يحتاج الى عين خبير متخصص يعرف للنسخ قدره ولعناصره ومصطلحاته والمترتبات عليه فى فهم الأحكام والجمع بينها والابتناء عليها للرؤى والمواقف^(٢) .

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد ، بل هناك الكثير من المصطلحات لا تقل عن النسخ أهمية فى فهم الاحكام ، لها مدلولاتها وفتاياتها من مثل : العام والخاص ، والجمل والمفسر ، والمطلق والمقيد ، والمحكم والمتشابه . . . وغيرها كثير ، فان فهم هذه المصطلحات والتعامل بها ، يتلوه صعوبة اخرى مترتبة عليها ، تتعلق بكيفية تطبيق ذلك على آيات القرآن فى محاولة لبناء الأدلة ونسقها بما يجعلها قوية فى مبنائها وآثارها هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى نقل هذا التطبيق على موضوع البحث والآيات القرآنية التى تخصه أو تشير الى جانب أو آخر فى موضوع "العلاقات الدولية فى الاسلام" ^(٣) .

بل انه من الصعوبات الحقيقية فى هذا المقام أن نفصل فى طرائق التعامل مع القرآن على حدة ، والسنة النبوية على حدة ، وهما فى الاصل مصدران على نفس المستوى

(١) انظر فى منهج الحجة ونقيضها : منير شفيق ، ردود على أطروحات علمانية ، تونس : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م : ص ١٣ - ٣٥ .

(٢) انظر فى ايضاح هذه القضية ومتعلقاتها (الناسخ والمنسوخ) :

د. مصطفى شليبي ، أصول الفقه الاسلامي ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ٥٤٧ - ٥٦٩ .

(٣) انظر فى هذا السياق مجموعة تقارير المقدمة حول التعامل مع النص 'قرآنى بصدد بحث العلاقات الدولية فى الاسلام (تقارير مجموعة الأصول) ، انظر كذلك الاشارات المتفرقة فى ثنايا هذا البحث والتى تتعلق بالخبرة الاجرائية للبحث فى الأصول .

بمعنى أن كلا منهما يكمل الآخر ويفسره ، فالسنة تبع للكتاب ، والفصل بينهما قد يورث خللا فى التعامل ، وهذه واحدة من الاشكالات التى تحدد صلة السنة بالقرآن ، وعناصر التكامل بينها ومجالاتها ^(١) . ومن ثم فإن الحديث - ليس كما يقول البعض - مصدرا إلى القرآن ، وإنما هو القرآن مصدران متساويان ، والفرق بينهما فى الإثبات ، فالقرآن وبحفظ الله لا يأتىه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أما الحديث بما دخل عليه من زيف يحتاج الى فحص وتمحيص فإن ثبت وتأييد فهو حكم الله . . . وإلا فكيف يكون هناك ترتيب تنازلى بين ما يصدر عن الإرادة الشارعة الواحدة ، إلا اذا حددت هى هذا الترتيب ، وهو ما لم يأمرنا به الله ، بل أن النصوص تركزى المساواة ، ولكن بعض الوحي يتلى فيكون كتابا وبعضه لا يتلى فيكون سنة . . . ^(٢) وإذا كان الفصل بينهما يورد الخلل ، فالتمييز بينهما أولى وأصح دون إهمال لحقائق العلاقة بينهما كمصدرين متكاملين .

وصعوبة أخرى - وليست أخيرة - تشير الى ذلك التنوع فى التفاسير واختلاف مذاهبها وتعدد مدارسها وتنوع مناهجها والتباين فى كثير من الأحيان بين اهتماماتها واتجاهاتها ، فمنها ما يهتم بالجانب اللفظى واللغوى والمناخى الأدبية البلاغية من النص القرآنى ، بينما تعول أخرى على جانب المحتوى والمعانى والمضامين ، وهناك بعض التفاسير التى تهتم بتفسير النص القرآنى بالمأثور بالسنة أو بأقوال الصحابة والتابعين ، بينما تنطلق تفاسير أخرى بالتعامل العقلى كأداة تحقق عمق التفسير وفهم كتاب الله سبحانه وتعالى ، وأكثر من هذا وذاك فهناك تفاسير مذهبية تتسم بالتحيز ، اذ تتخذ مواقف مذهبية مسبقة تحاول أن تطبق النص القرآنى على أساسها ، فتلوى عنق النصوص بما يوافق مذهبها الذى تعتقده بعناصر وأدوات ومعان تؤكد التكلف الشديد والتعسف فى التأويل ، وهناك تفاسير أخرى - تحاول جهدا - البعد عن مزالق التحيز

(١) فى هذا السياق يمكن مطالعة مجموعة من الاشارات ذات الأهمية :

مصطفى السباعى ، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، دمشق : المكتب الإسلامى ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

د. شعبان محمد اسماعيل ، التشريع الإسلامى : مصادره وأطواره ، القاهرة : د.ن ، ١٩٧٧ م ، ص ١١٨ وما بعدها .

انظر أيضا : تلك الرسالة القيمة للإمام السيوطى ، مفتاح اللجنة فى الاحتجاج بالسنة ، القاهرة : مطبعة السلفية نشر محب الدين الخطيب ، ١٤٠٠ هـ ، ص ٣ - ٤٥ .

(٢) د. محمد طلعت الغنيمى ، قانون السلام فى الإسلام : دراسة مقارنة ، الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩ ، ص ١١٦ - ١١٩ .

تعود لنصوص الكتاب مفتقرة اليها غير مستظهرة بها ، يستنطق القرآن نفسه ، لا ينطق باسمه ، يقيس الرأى على الرأى لا الرأى على القرآن . اتجاهات كثيرة ومختلفة سواء فى تعدد دوائر اهتمامها أو فى اختلاف مناهجها ووسائلها أو من حيث مقاصدها فى نصرة مذهب أو خلافه ^(١) ، هذا بدوره يفرض صعوبات اخرى اضافية على أى باحث غير متخصص فى هذا المجال ، محاولا استقاء رؤية نظيرية من تلك التفاسير على مختلف اتجاهاتها ومناهجها ومقاصدها ، يتبنى بعضا منها أو بعض تفسيراتها ، متحفظا على أخرى ، مستبعدا بعضها ، مثبتا اخرى ، كل ذلك على أساس من قواعد هادية وضوابط محددة وشروط جامعة ^(٢) . واذا كانت هذه الصعوبات تتضح بصورة أكبر وقد تؤدي الى أخطاء متراكمة اذا ما عولت على أحد تلك التفاسير واكتفيت به ، أو اكتفيت بعناصر التفسيرات الجزئية ، التى تتبع الآيات بصورة فنية متبعا كلماتها ومعانيها واعرابها ، ومواطن البلاغة فيها . . . وغير ذلك من أمور ، فتلك التفسيرات الجزئية على أهميتها وضرورتها قد يصعب الاقتصار عليها والوقوف عندها ^(٣) .

وأخر تلك الصعوبات التى يجب التنويه اليها ، رغم انها ليست الاخيرة ، تتعلق بصعوبات عملية التنظير والتكامل بين مستوياتها ، فالتنظير لموضوع شديد التشابك والتعقيد مثل العلاقات الدولية فى الاسلام ، لا يقف عند حد الجمع الميكانيكى بين الآيات الخاصة بالموضوع وتقصى تفسيراتها فحسب ، ولكن يتعدى ذلك الى أقصى الآفاق النظرية ومداها ، فلا تجعل فحسب من الآيات التى اصطلح المتخصصون على أنها آيات الأحكام موضوعا له ، ولكن يتعامل مع معظم - ان لم يكن كل - امكانات النص القرآنى فى القصص القرآنى الذى يسهم برسم نماذج تاريخية قرآنية تحقق مقصد الاعتبار كهدف منهجى وامكانات بناء النسق للسيرة ووقائعها من الآيات القرآنية وتفسيراتها المعتمدة وترابعها .

الآفاق النظرية تؤكد ضرورة نسبة الرؤية الاسلامية للعلاقات الدولية الى الحقائق الكلية لقواعد رؤية عقيدية تجاه : الانسان والكون والحياة ، تجاه الزمان والمكان ، هذه النسبة وذلك التناسب يفرض رد هذه الرؤية باعتبارها تتعلق بأحد الجوانب الحضارية

(١) باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص ١٢ .
(٢) انظر : محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، الكتاب الأول ، المجلد الأول ، ص ٣٨ - ٤٥ . وقد عالج فى المقدمة الرابعة فى تقديمه لتفسيره القرآنى حول أهم المقدمات النهجية ، والمعنونة " فيما يحق أن يكون عرض المفسر " فطالعه هو نفيس يفيد فى فهم هذه العبارة فهما دقيقا .

(٣) انظر فى هذا السياق الجزء الذى يعالج " القرآن بين التفسيرات الجزئية والتفسير ذا المنهج الموضوعى " من هذا البحث .

على امتدادها الى تلك الرؤية الكلية، ورؤية كلية تتعلق بمقاصد الشريعة الكلية التى تبحث عن جواهر الأفعال لا اشكالها فحسب ، ورؤية كلية تتعلق بالسنة الحاكمة والضابطة للحركة الحضارية ، كل ذلك فى ضوء استكناه عناصر هذه الرؤية واسهاماتها فى بناء مجموعة أو ان شئت الدقة - منظومة - من الانساق القياسية والمفاهيم الأساسية والفرعية . التنظير ، اذا ، لا يقتصر على جانب هنا أو هناك بل له مستوياته ، الجمع بين هذه المستويات فى رؤية واضحة المعالم متسقة العناصر محدودة المقاصد صعوبة ، بل صعوبات، تفترض ضرورة استثمار امكانيات النص القرآنى بعناية ودقة ومنهج قويم للإجابة على اشكالات الواقع المتجددة ^(١) .

يبقى بعد ذلك الإشارة الى محاولة حل معظم هذه الاشكالات المختلفة عن طريق الاجراء وهى صعوبة متميزة ترجع فى الحقيقة الى طول عهد الباحثين فى الاهتمام بشطر التنظير فى المنهج وإهمال شطر التطبيق أو الاجراء ، خاصة عندما يتعلق البحث بموضوع له الكثير من الاشكالات لاتتعلق فحسب بجانب التنظير ، بل قد يتعلق معظمها بجانب التطبيق ، مثل موضوع " العلاقات الدولية فى الاسلام " . جانب التطبيق أو الاجراء يتعلق بثلاثة مستويات على الأقل كل منها له صعوباته :

الأول : بناء الموضوع فى عناصر مترابطة فى سياق فكرة حاكمة ضابطة .

الثانى : تحديد الآيات المختلفة والمرتبطة بموضوع البحث وفق معايير محددة ، وكذا اختيار التفاسير المعينة على فهم تلك الآيات وفق معايير متعددة وضوابط واضحة .

الثالث : ضرورة ضرب الامثلة من النص القرآنى بما يحقق وحدة بناء الموضوع ، ووضوح الرؤية ، وعناصرها المتكاملة فى ضوء فقه أبعاد التعامل مع النص والجمع بين النصوص المختلفة .

هذا كله يتيح لنا وفى ضوء هذه الصعوبات الإشارة إلى خطوات بناء الموضوع فى الشكل الآتى:

(١) انظر أيضا معالجة الجمع بين النصوص والاجتهادات حولها فى المواضع الخاصة بها فى هذا البحث.

القرآن وتنظير السنة :

القرآن كتاب الله المنزل وكتاب الاسلام ، أنزله الله تعالى للناس كافة على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾^(١) ، وهو كتاب ليس على شاكلة المؤلفات من الكتب ، ذلك ان الكتب يصار الى تأليفها أو دراستها فنجد أن جميع مافيها من معلومات وأفكار ودلائل يدور حول "موضوع بعينه" بأسلوب تأليفى وبصورة منسجمة ، ولأجل ذلك فالدارس الذى ليس له عهد بالقرآن اذا أراد أن يدرسه لأول مرة فانما يتناوله وهو على ظن أنه "كتاب" على غرار عامة الكتب التى اعتاد قراءتها، قد حدد موضوعه المنشور ثم قسمه الى أبواب وفصول ، وكذلك فقد يظن أن هذا الكتاب قد تناول كل شعبة من شعب الحياة الانسانية على وجه الاستقلال بالبحث والعرض ليسرد مايتعلق بها من احكام وتعاليم بترتيب مسلسل ، إلا أن الدارس له أو الباحث فيه اذا بدأ يتصفح هذا الكتاب يفاجأ بعكس ماكان يتوقعه ، فيجد أسلوبا لم يألّفه من قبل اذ يرى فيه مجموعة من المسائل العقيدية والتعاليم الخلقية ، والحقائق القيمة ، والأحكام الشرعية ، وإشارات دعوية ونصيحة ، والعبرة والاعتبار ، والنقد والتقويم ، والزجر والتخويف ، والترغيب والترهيب ، والحجج والشواهد ، والقصص التاريخية ، وإشارات الى آيات الله فى الكون وتأكيد على سنته فى الآفاق والأنفس والمجتمعات ، كل ذلك يتنوع بيانه بين حين وحين يبدأ ويعاد بوجوه متباينة وأساليب متنوعة، ربما بل وغالبا فى مواضع متفرقة ، كما أنه بينما يطرق موضوعا فاذا به يولى وجهه شطر موضوع ثان وثالث، بل قد يكون الأمر أغرب حين يبتدىء الكتاب فى آياته وسوره موضوعاً ثم يتخلله موضوع آخر ، كما يتبدل المخاطب والمتكلم بين حين وآخر وتتجه المحاوراة الى جهات مختلفة مرة بعد اخرى^(٢) .

أما التقسيم الى موضوعات ومباحث وأبواب وفصول فلا عين له ولا أثر ، واذا نوقش فيه بعض من التاريخ أو مسائله ، لم يناقش ذلك على الأسلوب السائد لكتابة التاريخ ، . . . واذا ذكر الانسان ومافى العالم من وجودات لم يذكر على منهج العلوم الطبيعية أو على سنتها ، واذا تطرق الموضوع الى مناحى الحياة الحضارية ومنها مسائل الحياة السياسية أو العلاقات الدولية . . لم يسلك ذات المسالك فى البيان والتبيين أو فى الفحص والتحصيل ، وإذا أتى على ذكر من الاحكام ذات الطابع التشريعى لم يأت بصياغة يعتادها أصحاب التشريع وعلماء التقنين أو نحوها فى هذا المجال ، واذا

(١) الشعراء / ١٩٥ .

(٢) أبو الأعلى المودودى، المبادئ الأساسية لفهم القرآن، القاهرة : دار التراث العربى، د.ت ، ص ص ٤٣

عرضت تعاليمه فى مداخل الاخلاق وحقائق القيم واستقامة السلوك يختار من الانماط ما يغير سائر ما كتب ودون فى هذا الباب أو فى ذلك المساق .

وان الدارس - للوهلة الأولى - اذا وجد هذا وأمثاله على غير ما ألفه من أساليب الكتابة وأنماط البيان . . تأخذ الدهشة مستشعرا بنظره - ببادى الرأى - أن هذا الكتاب يتوهم نقصان تربيته ويعوزه التنسيق . والأمر على هذا يتراوح بين الدارس الذى لم يؤمن بهذا الكتاب ، وربما لا يريد من دراسته إلا إثارة الشبهات ، يجد مادته للطعن وإثارة الاعتراضات المتنوعة حول ذلك الكتاب ، اذ يجد فى توهمه فقدان الترتيب والتنسيق ، متسعا لبلوغ غاياته وتحقيق مآربه ، وأما المؤمن به فتجاذبه المواقف والاطوار فتارة يطمئن قلبه الى تفسيرات عديدة لتوهم عدم وجود التناسق وتارة اخرى يستسلم لفكرة الشذور المتناثرة ، فتصبح كل آية من آياته معزولة عن السياق العام وتعود آياته مسرحا لابتكار المعانى التى تخالف مراد العزيز الحكيم ^(١) .

ان هذا التميز فى هذا التناول - ومع التفحص والتدبر - انما يعنى المغايرة لكافة الكتب ، وعلى الرغم من هذا امتاز بنسقه وتنسيقه ، بوضوحه وبيانه الا أن ذلك فى حقيقة الأمر انما يشير بدوره الى منهج متميز فى فقه النصوص القرآنية وتدبر معانيها وأبجديات منهجية اساسية .

وراقع الأمر أن النظم القرآنى أشار الى حقيقة تنزيل القرآن منجما فى ثلاث وعشرين سنة منها ثلاث عشرة بمكة على الرأى الراجح وعشر بالمدينة ، وجاء التصريح بنزوله مفرقا فى قوله تعالى " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا " أى جعلنا نزوله مفرقا كى تقرأه على الناس على مهل وتثبت ونزلناه تنزيلا بحسب الوقائع والأحداث ^(٢) .

وتنزيل القرآن منجما له من الحكمة بما يشير الى التفاعل المستمر بين النص والمؤمن ، تفاعلا يؤكد الارتباط بين النظر والعمل ، وقد كان هذا النزول المنجم يسهم فى بناء النفوس وفق سنن التغيير الحضارى معتبرا الواقع آنذاك وخصوص الحال ، ووفق سنة التغيير الرئيسية " ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " وبما يحقق عمارة الأمة

(١) المرجع السابق ، ص ٤ - ٥ ، انظر أيضا : ابو الأعلى الموددى ، مقدمة ترجمة القرآن ، الرياض : مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٩٧٦ ، ص ٩ ، ١٤ .

(٢) لاسراء / ١٠٦ .

وانظر فى نزول القرآن منجما وحكمة ذلك : محمد صادق قمحارى ، الايجاز والبيان فى علوم القرآن ، القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، ١٩٨٠ ، ص ٨٧ - ١٠٤ .

المختصة بالشهود الحضارى وتحقيق عناصر الخيرية فيها وقواعد الفاعلية من اعتقاد راسخ ، وعلم حق على صواب ، وعمل طيب صالح مصلح .

فكانت آيات القرآن تنزل على الرسول وعلى الجماعة المؤمنة تعايشهم فى كل موقف ، وكان هذا النزول المنجم أدعى وأكد للدلالة القاطعة أن القرآن الكريم تنزيل من حكيم حميد ، فهذا القرآن الذى نزل منجما ، تنزل الآية أو الآيات على فترات يقرؤه الانسان فيجده محكم النسيج دقيق السبك مترابط المعانى رصين الأسلوب متناسق الآيات والسور قال تعالى ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾^(١) ولو كان هذا القرآن من كلام البشر ، قيل فى مناسبات مختلفة وأحداث متغيرة ووقائع متنوعة وحادثات متبدلة لوقع فيه التفكك حتما والانفصام لزوما وعدم الاتساق ضرورة ، واستعصى أن يكون بينه هذا التوافق والانسجام والاتساق وتنزيهه عن الاختلاف ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾^(٢) .

وغاية القول فى هذا السياق إن التنزيل المنجم كان يشير الى عملية التربية الحضارية ضمن عملية تغيير ممتدة فى مساهرة الحوادث والتدرج فى التشريع ، فما كان ليسلس قياد الناس طفرة للدين الجديد لولا أن عاجلهم القرآن بحكمه واعطاهم من دوائه الناجع جرعات ٠٠ وكلما حدثت حادثة بينهم نزل الحكم فيما يبين ويرشدهم الى الهدى ويضع لهم أصول التشريع حسب مقتضيات والأحوال أصلا بعد آخر ، فكان هذا تعاملا نفسيا يراعى الواقع ويعتبره ، وكان القرآن يتنزل وفق الحوادث التى تمر بالمسلمين فى جهادهم الطويل لاعلاء كلمة الله كأنه يعايشهم وهم يعيشون به ، ولهذا كله ادلة من نصوص القرآن اذا تتبعنا مكيه ومدنيه وقواعد تشريعه^(٣) .

(١) هود / ١ .

(٢) النساء / ٨٢ .

(٣) مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة : عبدالصبور شاهين ، تقديم محمد عبدالله دراز ، محمود محمد شاكر ، اصدار ندوة مالك بن نبي ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١ ، ص ١٧٣ - ١٧٧ .

انظر ايضا ، الشيخ احمد بن عبدالعزيز المبارك ، نزول القرآن ، كتاب الأصالة ، ضمن : ملتقى القرآن الكريم : محاضرات وملتقى الفكر الاسلامي الخامس عشر ، الجزائر : ٢ - ٨ ذو القعدة ، ١٤٠١ هـ ، ١ - ٧ سبتمبر ١٩٨١ ، قسنطينة ١٩٨٣ ، ج ١ ، ص ٤٥ - ٤٦ .

انظر كذلك : محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى (القرآن) ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠ ، ص ١٢٦ .

القرآن بين التفاسير الجزئية والنهج الموضوعى فى التفسير:

نعنى بتلك التفاسير الجزئية للقرآن تلك التى تتبع منهجا يتناول المفسر من خلاله القرآن الكريم آية فآية وفقا لتسلسل تدوين الآيات فى المصحف الشريف ، ووصف هذا التفسير بالجزئى^(١) ، لا يفض بأى حال الطرف عن أهميته القصوى وترتب بعض الأخطاء من جانب المفسر من جراء الاختصار عليه لا يعنى بأى حال تجاهله، فهذه التفسيرات الجزئية هى فى مقام المقدمة للتفسير الموضوعى، اذ يعد - ان صح الاستئناس بتلك القاعدة فى هذا المقام - من مقدمات الواجب لهذا التفسير الموضوعى الذى لا يتم إلا بها .

فالمفسر فى هذا السياق يسير مع المصحف مفسرا آياته بل وكلماته تدريجيا مستخدما ادواته ووسائله للتفسير من جمع المأثور سواء بلحظ آيات اخرى تشترك مع تلك الآية فى مصطلح أو مفهوم دون اغراق فى ذلك وبالقدر الذى يلقى الضوء على مدلول الآية المراد تفسيرها ، مع أخذ السياق الذى وقعت تلك الآية ضمنه بعين الاعتبار ، غير أن اتباع هذه القواعد أو السمات يتم من خلال هذه التفسيرات الجزئية على نحو متفاوت ومتعدد ومتنوع من حيث درجة ودائرة اهتمام التفسير وصاحبه . ولاشك أن التفسيرات الجزئية المشار اليها تشكل أوسع وأكمل صور هذا التفسير التى انتهت اليها، فهذه التفسيرات الجزئية تدرجت تاريخيا الى أن وصلت الى مستوى الاستيعاب الشامل للقرآن الكريم بهذه الطريقة وبذلك المنهج ، دون أن يعنى ذلك أن التفاسير المتأخرة زمنيا قد اعتمدت كلية على السابقة عليها وان اضافت إليها على نفس منهجها وطريقتها .

ولاشك أن هذا التفسير الجزئى قد وجد بداياته على عصر النبى صلى الله عليه وسلم، اذ كان يُسأل عن معانى آيات بعينها فيدلى بتفسيرها ، وكذا كان الأمر على عهد الصحابة والتابعين على مستوى شرح جزئى لبعض الايات القرآنية وتفسير

(١) من الجدير بالذكر أن باقر الصدر أسمى تلك التفسيرات التى قامت على تفسير القرآن آية فآية، بالتفسيرات التجزئية وتسميتها بالجزئية أولى فى هذا المقام ذلك أن المتابعة للآيات القرآنية وتفسيرها آية فآية حسب وضعها فى المصحف ليس تجزئياً . انظر باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ٩ ، بينما اسمها زاهر عواض الالمى بأنها التفسير التحليلى وهو وصف وتسمية لها مايسوغها ، اذ يقصد المفسر الى الآيات القرآنية حسب ترتيبها فى التلاوة ، وكما هى مدونة فى المصحف الشريف ثم يفسرها بتحليل وتفصيل، كاشفا عن كل مايريد منها من معان وأوجه ، انظر فى هذه المعانى :

- زاهر عواض الالمى ، دراسات فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، الرياض ، د.ن ، ١٤٠٥ هـ ،

مفرداتها ، وكلما امتد الزمن ازدادت الحاجة إما بحكم رغبة هؤلاء المفسرين فى حفظ الذكر فهما وتدبرا ، أو بحكم مطالب الواقع وتحدد حوادثه ، فانهى التفسير ليتخذ أشكال تفاسير متكاملة للآيات والصور القرآنية مثل تفسير الطبرى ، وتفسير ابن كثير . . . وغيرها فكتبت هذه التفاسير منذ أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى لتتوالى وتتابع ، ومثلت فى صورها المتكاملة تلك تطورا يمثل أوسع صورة للمنهج الجزئى فى التفسير .

من هنا توسع هذا النهج فى التفسير ليسد الحاجات ، تبعاً لما اعترض النص القرآنى من غموض ناتج عن ابتعاد الناس عن لغة القرآن وعن معانيه بمرور الزمن وازدياد الفاصل الزمنى ، ناهيك عن تراكم القدرات وتحدد التجارب وتطور الحوادث والأوضاع وتنوع الظروف والحداث والوقائع .

ورفق ما أشرنا اليه - فيما سبق - فان هذا النهج لا يغض النظر عن سائر الآيات الأخرى بل أنه يستعين بآيات أخرى مقام الآية المراد تفسيرها ، كما يستعين بالاحاديث والمرويات فى سياقها ، إلا أن ذلك لا ينهض ليكون تفسيراً موضوعياً ، وإن شكل ذلك نواته ، فغالبا ماتكون الاستعانة بالآيات الأخرى محددة الهدف محدودة القصد الذى ينصرف غالبا للكشف عن المدلول اللفظى الذى تحمله الآية موضع التفسير ، غاية المفسر إذا وفق هذا المنهج إيضاح الآية وفهم مدلولها بكل الوسائل الممكنة ، أى أن الهدف فى هذا السياق لا يزال جزئيا يقف عند حدود تلك الآية من النص القرآنى لا يتجاوزها غالبا ^(١) .

ضمن هذا المنهج التفسيرى تتعدد التوجهات فى مدارس التفسير ومناهجه ، فمنها ما ينتمى الى المنهج النقلى فى التفسير ، ومنهج السنة النبوية للتفسير ، والمنهج اللغوى والمنهج العقلى والاجتهادى والتفسير الاشارى ، وغيرها من مناهج التفسير ، والتى لا يعنى الوصف أن التفسير يقتصر عليه فان التفاسير غالبا ماتتبع أكثر من منهج معين ولكن تكون الغلبة لمنهج بعينه .

والتفسيرات الجزئية ، كما سبق القول ، تطورت من الناحية الزمنية ، فوقعت وجمعت فى فترات زمنية متفاوتة فمنها القريب من تفتح الرسالة مع عصر التدوين ، ومنها ماهو حديث ، وتتوالى محاولات التفسير القرآنى فترة بعد أخرى ^(٢) .

(١) باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ١١ ومابعدها .

(٢) انظر مختلف الكتب التى تعرض لمدارس التفسير الجزئى أو التحليلى فى تطوره وتنوع مناهجها: الشيخ خالد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير وقواعده ، بيروت : دار النفائس ، ط ٢ ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٧ ومابعدها . إذ يشير الى المنهج النقلى واللغوى والعقلى والاجتهادى والاشارى فى عملية التفسير ، محمد

وهذا بدوره يعنى الاشارة الى مسألة اجرائية^١ تتعلق بموضوع البحث فى العلاقات الدولية فى الاسلام والتي تعنى ضرورة أن تكون هناك مجموعة واضحة من المعايير فى اختيار التفسيرات التى تشكل مادة البحث وتراكم معلوماته فى المناحي المختلفة للموضوع :

١ - ضرورة أن تمثل العينة المختارة من التفسير مدارس التفسير المختلفة ومناهجها دون استبعاد لأى منها ، وأن يتم الاستبعاد على ضوء افادة الموضوع منها عند كتابة البحث .

٢ - وإذا كان ماسبق يمكن الاطلاق عليه " التمثيل المدرسى والمنهجى للتفسير " - ان صبح ذلك الاطلاق - فان المعيار الثانى ينصرف الى حقيقة " التمثيل الزمنى للتفسير " وتطوراتها ، فهو يشتمل على التفسيرات الشائعة القديمة نسبيا ، دون أن يهمل التفسير الحديثة نسبيا ، بل يحاول متابعة الحديث منها ، لأن الظن الراجح فى هذا المقام يشير الى تعرض مثل هذه التفسير لقضايا مستحدثة ترتبط بالعلاقات بين

حسين الذهبى ، التفسير والمفسرون ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٤ ، ١٩٨٩ ، ج ١ ، ج ٢ ، وهى دراسة متقضية لتلك النوعية من التفسير ، انظر أيضا : د. محيى الدين بلتاجى ، دراسات فى التفسير واصوله ، قطر - الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧ ، انظر بصفة خاصة تطور التفسير ومدارسه واتجاهاته ، ص ٤١ ومابعدهما ، الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله ، مجمع البحوث الاسلامية ، القاهرة ، السنة الثانية ، الكتاب ١٣ ، مايو ١٩٧٠ م - ربيع الاول ١٣٩٠ هـ .

- انظر كذلك : محمد عبد العظيم الزرقانى ، مناهل العرفان فى علوم القرآن ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية : عيسى البابى الحلبي ، ط ٣ ، ١٣٧٢ هـ ، انظر بصفة خاصة مدارس التفسير والمفسرين ، ص ٤٧٠ - ٥٧٤ ، وكذلك : محمد ابراهيم شريف ، محاضرات فى تاريخ تفسير القرآن الكريم : اتجاهاته ومناهجه ، القاهرة : كلية دار العلوم ، قسم الشريعة ، ١٩٨٠ - ١٩٨١ ؛ د. مصطفى الصاوى الجوينى ، مناهج فى التفسير ، الاسكندرية . منشأة المعارف ١٩٧١ وفى التفسير بالمأثور وأثر العلوم المستحدثة والمنقولة فى التفسير ؛ انظر : محمد الصادق عرجون ، القرآن الكريم : هدايته واعجازه فى أقوال المفسرين ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٦ ، ص ١٧٩ ومابعدهما .

- انظر أيضا : مصطفى محمد الحيدى الطير ، اتجاه التفسير فى العصر الحديث ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، السنة ٧ ، العدد ٨ ، ربيع الأول ١٣٩٥ هـ - ابريل ١٩٧٥ م .

- وقد أثبت الامام حسن البنا مقدمة ضافية موجزة عن علم التفسير نشأته وتطوره ومدارسه : حسن البنا مقاصد القرآن الكريم ، القاهرة : دار الشهاب ، ١٩٨٧ ، ص ٥ - ٢٧ .

(١) انظر فى ذلك جملة التقارير المختلفة لمجموعة الأصول فى بحث العلاقات الدولية فى الاسلام والتى كانت تتابع القضايا الكلية الخاصة بمعلو. اختيار. التفسير ومتابعة العمل فى ذلك .

المسلمين وغيرهم ، وهو أمر قد لا نجد اشارات معينة فى التوجه حيال هذه القضايا ضمن التفاسير القديمة نسييا .

٣ - والتفاسير اذا كانت تجعل مهمتها تفسير الآيات مباشرة ، فان هناك مجموعة من المصادر المكملية فى هذا السياق بعضها يتعلق بعلوم القرآن المختلفة ، وبعضها يتعلق بالكتابات الفقهية ضمن أبواب تتعلق بموضوعات البحث وعناصره ، وبعضها ينصرف الى الكتابات الحديثة فى نفس موضوع البحث أو أقرب اليه وقد احتوى على آيات وتفسيراتها رتب عليها آراء وتوجهات حيال القضايا المختلفة .

هذه جملة المعايير التى تشير الى طريقة تجميع المادة المفسرة للنصوص القرآنية التى تعتبر فى حقيقتها المادة الخام للنهج الموضوعى فى التفسير الذى يجعل من الموضوع نقطة انطلاقا دون الاستئناس بالحقيقة القرآنية الواحدة ، والوحدة الموضوعية للسورة الواحدة بما يحقق كمالات هذا التفسير الموضوعى .

ومن هنا فإن فهم النهج الموضوعى فى التفسير ^(١) ، ينصرف الى ثلاثة أنحاء من الواجب ملاحظتها بل وضرورة الجمع والربط بينها جميعا هذا من ناحية ، ومداخل التفسير الجزئى الأخرى من ناحية أخرى بما يحقق عناصر الوضوح والتنظيم باعتبارها مقاصد اساسية لعملية التنظير والتحازها على نحو منهجى ، هذه الأنحاء الثلاثة تتمثل فى :

١ - اعتبار القرآن الكريم وحدة كلية موضوعية واحدة ^(٢) .

(١) انظر فى التفسير الموضوعى معناه ومبناه وغاياته : باقر الصدر مرجع سابق ، ص ١٢ وما بعدها . زاهر عواض الالمى ، مرجع سابق ، عبد الحى الفرماوى ، البداية فى التفسير الموضوعى (دراسة منهجية موضوعية) ، القاهرة ، د٠ ، ١٩٧٦ ، ص ٣٩ وما بعدها ، وأيضا :

د. عبد الغنى الراجحي ، آدم عليه السلام كما تحدث القرآن الكريم . مع مقدمة فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، القاهرة : مؤسسة مكة المكرمة ، د٠ ، ص ٢٣ - ٢٥ .

(٢) القرآن كالجملية الواحدة مبدأ تقرر لدى من يعرف أنه لاتعارض بين نصوصه يقول البيهقى نقلا عن ابى سليمان الخطابى أنه قال " القرآن كله بمنزلة الكلمة الواحدة ، ومانتقدم نزوله ومانأخر فى وجوب العمل به سواء بين الأول والآخر ٠٠٠ " انظر : الامام الحافظ أبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى ، الجامع لشعب الايمان ، تحقيق : د. عبد العلى عبد الحميد حامد ، بومباى - الهند : الدار السلفية - دار الريان للتراث (القاهرة) ، ١٩٨٦ ، ج٢ ، ص ١٠٣ ، وكذا يعبر عن نفس المعانى ورعا بنفس الكلمات باعتبار القرآن كالكلمة الواحدة ، ٠٠ قال ابن العربى فى بعض كتبه : " ارتباط آى القرآن بعضها ببعض حتى يكون كالكلمة الواحدة منسقة المعانى ، منتظمة اللباني ، علم عظيم ٠٠٠ (نقلا عن : مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية ، ط٨ ، ١٩٦٩ ، ص ٢٧٧ (هامش) . ويؤكد د. فاروق أحمد

٢ - السورة القرآنية الواحدة تمتلك عناصر متتابعة متناسبة ومتكاملة تؤكد الوحدة الموضوعية لها ^(١) .

٣ - الانطلاق من الموضوع المحدد والمربط بأى من مناحى الحياة وعوالمها المتعددة لتأصيل الرؤية والموقف فى نسق تنظيرى متكامل مثل : (الجهاد- الدعوة - القتال ... الخ) ^(٢) .

فالمستوى الأول يؤكد عدم التعارض بين أى من آيات القرآن بعضها وبعض ، وسوره وأحكامه وقواعده ، فالقرآن كالجملية الواحدة ، بما يؤكد عناصر التكامل والتعاضد والتساند ما بين نصوصه المفضية الى وحدة القرآن فى نظمته وسياقاته ومعانيه ومقاصده ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ ^(٣) .

أما المستوى الثانى فيتأكد من خلاله شأنه شأن التفسيرات الجزئية ، أن الآية الواحدة "وحدة تحليلية قابلة للتفسير" ، إلا أنها لاتقف عند هذا الحد اذ تجعل من عناصر السياق ومتابعتها منهجا مأمونا ، يتأكد من خلاله عدم اقتطاع الآية من سياق السورة، فينظر الى سور القرآن كوحدة موضوعية وان تنوعت اساليبها وقضاياها ، كما أن الحرص فى هذا السياق على متابعة أجواء السورة الواحدة أمر من الاهمية بمكان

حسن هذه المعانى كأول قواعد المنهجية للباحث فى القرآن والسنة ، اذ يؤكد وجوب الرجوع للقرآن الكريم كله لمعرفة حقيقة قرآنية واحدة ، انظر فى هذا السياق د. فاروق أحمد حسن ، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة فى القرآن والسنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د.ت ، ص ص ٣ - ١٥ . وكذلك فمن وجوه الدقة فى النص القرآنى استحالة تفسير صيغة من صيغه أو عبارة من عباراته مبتورة من سياقها الخاص فى الآية والسورة ومن سياقها العام فى المصحف كله . . . " انظر د. عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢١ . ولاشك أن هناك مجموعة من القضايا تتعلق بالتفسير الموضوعى أو ماسمى المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، انظر فى ذلك : د. كامل على سعيان ، المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨١ ، وحدة السورة والموضوع ص ١٣١ ومابعدها ، ص ١٦٣ ومابعدها .

(١) محمد محمود حجازى ، الوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم ، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٠ ، ص ٣١ ومابعدها ، وهذا الكتاب قيم فى أفكاره ، وكذلك يجب النظر فى الوحدة الموضوعية للسورة والتى تشير الى جملة الشائغ اللفظية والمعنوية التى تربط اجزاء السورة ، د. محمد عبد الله دراز ، النبأ العظيم : نظرات جديدة فى القرآن ، الكويت : دار القلم ، ١٩٥٧ ، ص ١٥٨ ومابعدها .

(٢) انظر نموذجا لهذا التفسير : كامل سلامة "ندقس ، آيات الجهاد فى القرآن الكريم : دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية ، الكويت : دار البيان ، ١٩٧٢ .

(٣) الشعراء / ١٩٥ .

يحقق عناصر الضبط فى الرؤية ويبحث فى تناسب الآيات فى السورة الواحدة ، وربما فى تناسب سور القرآن واحدة بعد الأخرى . وفى هذا السياق قد يرى الباحث فى موضوع يتتبع علاقة المسلمين بغيرهم فى ضوء تأصيل رؤية اسلامية للعلاقات الدولية ، أن اقتطاع آيات من سورتي الانفال والتوبة ومتابعة تفسيرها قد يؤدى الى خلل فى رؤية التفسير ، ولا يصلح الى نهج متابعتها الا باعتبارها وحدات موضوعية اذ تدور كلتا السورتين حول موضوعات متكاملة أصلية كانت أو تابعة فيما يتعلق بالعلاقات بين المسلمين وغيرهم ، اذ تعدان آخر ما نزل فى هذا الصدد ، والمتابعة الكاملة لآياتهما يعد منهاجاً مأموراً فى هذا المقام ^(١) .

أما المستوى الثالث فإنه يجعل من موضوع معين يتعلق بقضية أو بأخرى تخص أحد مناحي الحركة الحضارية قاعدة للبحث حول الآيات التى تخص هذا الموضوع ، وتصنيفها ضمن عناصر موضوع واحد ، ووضعها فى نسق معين من خلال متابعة التفسيرات الجزئية يمنع من اجتراء الأدلة أو اقتناصها أو الاستظهار بها من دون منهج صارم وقواعد منهجية محددة ، كما أنه ينظم عناصر توظيف هذه القواعد فى سياق وضوح الرؤية وشمول التنظير ، أهم هذه القواعد (مراعاة ترتيب النزول ودلالاته ، أسباب النزول وآثارها فى فهم النص وفقه الاحكام) مراعاة الناسخ والمنسوخ ، مراعاة الجانب اللغوى فى عملية التفسير ، ومعرفة العموم والخصوص مع تبين آثارهما فى ترتيب الأحكام ، وكذا المطلق والمقيد ، والمحمل والمفسر ، والمحكم والمتشابه . . . وغيرها ، كما يجب مراعاة قواعد الجمع والتعارض والترجيح . . .) .

(١) انظر محمد محمود حجازى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٠ - ٥٣ .

وضمن هذا السياق ايضا ، يمكن الإشارة الى اعتبار السياق منهاجاً مأموراً فى عمية التفسير وذلك على أن يفهم السياق بإبعاده وامتداداته ، فالسياق قد يضاف الى مجموعة من الآيات التى تدور حول غرض اساسى واحد ، كما أنه قد يقتصر على آية واحدة ، ويضاف إليها وقد يكون له امتداد فى السورة كلها ، بعد أن يمتد الى ما يسبقه ويلحقه ، وقد يطلق على القرآن بأجمعه ويضاف اليه ، بمعنى أن هناك سياق آية وسياق النص ، وسياق السورة والسياق القرآنى . فهذه دوائر متداخلة متكافلة حول ايضاح المعنى ولذا فإن من واجب المفسر أن لا يغفل عن هذا الارتباط وهذه الأبعاد ، وعليه أن يعلم أن بقر السياق الخاص عن سائر السياقات من شأنه أن يؤدى الى الميل عن سند الصواب فى التفسير ، أما السياق القرآنى فأتينا نقصد به أمرين . . . الأغراض والمقاصد الاساسية التى تدور عندها جميع معانى القرآن . . . والآيات والمواضع التى تشابه فى موضوعها . . . انظر ' عبد الوهاب أبو صفة الحارثى ، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، عمان : الناشر المؤلف ، ١٩٨٩ ، ص ص ٨٨ - ٨٩ ، ومواضع الكتاب على اختلاف قضاياها وعناصره حديرة بالتأمل والتدبر والمطالعة .

كل تلك القواعد وفهمها الفهم المناسب انما يكون عناصر متكاملة لأبجدية منهجية للتعامل المنضبط مع القرآن الكريم ، قد يكون احدها أو بعضها ضروريا عند التفسير الجزئى وعلى حسب ماتفرضه الآية موضوع التفسير ، الا أن النهج الموضوعى فى التفسير يفرض الجمع بين هذه القواعد جميعا والاستعانة بكل تلك الأمور كمنظومة منهجية تشتمل على تلك المفردات ولكن فى سياق متكامل ، ولا يتصور القيام بذلك إلا من خلال استحضار الأدلة المتمثلة فى النصوص وقواعد تفسيرها بصورة أقرب ماتكون الى الحصر والاستقراء ، نستطيع ، ومن خلال تسابع خطوات معينة ، القيام بصياغة نظيرية تشتمل على قواعد عامة واساسية فى موضوع البحث (العلاقات الدولية فى الاسلام) ومستويات نظيرية اخرى تتكامل معها أو تفصلها ^(١) .

وهذا النهج الموضوعى لا يعد بأى حال تصنيفا للآيات أو تكشفيا لها فحسب ، بل هو محاولة أبعد من ذلك بكثير اذ تفترض جمعا بين تفسيرات النصوص وفق ابجديات معينة يفرضها هذا التناول الموضوعى للتعامل مع القرآن الكريم وآياته ونصوصه ^(٢) .

كما أنه من نافلة القول أن نؤكد أن ذلك النهج الموضوعى لايفتشت بحال على مراعاة التفسيرات الجزئية المتداولة ، ذلك أن استقراء النصوص والأدلة مفسرة ومُجمعة لايتأتى إلا بالاطلاع على تلك التفاسير على تنوعاتها ، وهو أمر يشير الى صعوبات متميزة نوعا ما تفرض ضرورة مواجهتها ، اذ هى من الصعوبات النسبية التى يمكن التغلب عليها ، اهم تلك الصعوبات الجمع بين التفاسير المختلفة تكاملا وتساندا ، وضوحا وبيانا ، اضافة أو تعديلا ، استبعادا أو حذفاً وذلك من خلال استعراض التفاسير المختلفة الواردة فى النصوص القرآنية المراد تفهمها . وكل ذلك - كما سبقت

(١) انظر باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ١٣ ويتعرض لنفس المعانى التى تتضمن تشغيل مجموعة الابجديات المنهجية الأساسية للتعامل مع النص القرآنى بغرض الجمع بينها موضوعيا د. محمد حسين الذهبي اذ يقرر "يجب على من يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر فى القرآن أولا فيجمع ماتكرر منه فى موضع واحد ويقابل الآيات بعضها ببعض ليستعين بما جاء مسهبا على معرفة ما جاء موجزا وما جاء مبينا على ما جاء مجملا ، وليحمل المطلق على المقيّد والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن وفهم مراد الله بما جاء عن الله ، وهذه مرحلة لايجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها ويتخطاها الى مرحلة اخرى، لأن صاحب الكلام أدرى بمعانى كلامه وأعرف من غيره . . . انظر : محمد حسين الذهبي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٧

(٢) وفى سياق الاهتمام بقضايا الكشف يمكن النظر فى : د. جمال الدين عطية وآخرين ، دليل لتكشاف القرآن الكريم وعمل مكانز لاغراض التكشيف : المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، القاهرة ، ربيع الأول ١٤١٠ هـ - اكتوبر ١٩٨٩ م ، كذلك يمكن مطالعة تقارير بحث العلاقات الدولية فى الاسلام ورأى مجموعة الأصول فى عملية التكشيف فى موضوع البحث .

الإشارة - يجب أن يتم بمراعاة منظومة من الأبعاد الأساسية المنهجية في التعامل مع النصوص القرآنية ، فهما وتفسيرا وجمعاً وترتيباً . ومن البين الواضح في هذا المقام أن نحمل حقيقة توظيف النهج الموضوعي في التفسير باعتباره القاعدة للتنظير للعلاقات الدولية في الاسلام ، ذلك أن النظر الى هذا الموضوع من منظور هذا النهج في التفسير يتطلب قواعد أساسية ومراحل متكاملة وربما متابعة تسهم في تأسيس صياغة نظرية أقرب الى الاحكام والدقة وأدنى الى الكلية والشمول .

وأهم هذه القواعد (١) :

١ - ضرورة تحديد الموضوع المراد دراسته بدقة ، وذلك في سياق فهم واع بموضوعات العلاقات الدولية في الاسلام ، سواء تعلق الأمر برؤية كلية تمثل الأصل الذي تشتق منه مختلف التنظيرات لمناحي الحياة المختلفة والعلائق المتنوعة ومنها بلا جدال علاقة المسلمين بغيرهم ، أو تعلق الأمر بمفاهيم أساسية أو فرعية مثل (الدعوة- الجهاد- القتال- السلم- التعامل مع أهل الذمة) ، أو مايتعلق بها من قضايا أخرى مساندة .

٢ - ان هذا التحديد الدقيق للموضوع وتحديد مفرداته وعناصره يؤدي الى خطوة تالية تفرضها طبيعة البحث في هذا الموضوع ، تتمثل في ضرورة جمع الآيات التي ترتبط بتلك الموضوعات المختلفة في سياق واحد .

٣ - والجمع كمرحلة اساسية لا بد وأن يعقبه في ضوء تحديد عناصر الموضوع ومفرداته عمليات ترتيب وتصنيف للآيات بما يحقق اختصاص كل موضوع بمجموعة آياته ونصوصه المختلفة . التصنيف والترتيب ليست عملية عشوائية ، تتم بمجرد انسياب الخواطر حول الآية ، ولكنه يتطلب - كحد أدنى - معرفة بالآيات والنصوص وعناصر تفسيرها الأساسية لا التفصيلية .

٤ - الاستعانة بالتفسير الجزئية لمختلف النصوص بعد تصنيفها ، وهو مايعني أمرين في غاية الأهمية ، الأول ينصرف الى مراجعة وضبط عمليات التصنيف والترتيب ، والثاني يتمثل في الفهم المتكامل لجوانب الموضوع بصورة مبدئية .

٥ - التحقق والتثبت من الجمع الترتيبي الموضوعي في ضوء تميز اشكالاته الأساسية في الجمع بين النصوص والتفسيرات المختلفة لها في مساق واحد ، ومحاولة حل تلك الاشكالات خاصة في الجوانب الاجرائي .

(١) هذه القواعد يرد ذكرها في هذا المقام ، الا أن عناصر التفصيل والبيان ماثرة في هذا البحث وفق خطة بحثه وسياقه ، فان هذا الاجمال سيعقبه تفصيل في هذا المقام .

٦ - معالجة الجمع بين الأدلة جمعاً حقيقياً وليس جمعاً ميكانيكياً أو تصنيفياً
فحسب .

٧ - بناء الموضوع واستقراء نتائج استقراء يحقق تكامل عناصره والتساند بين
الأدلة المختلفة .

٨ - التساند بين الأدلة ليست الحالة الوحيدة التى تأخذها علاقة الأدلة ببعضها البعض، ولكن قد تبدو عناصر اشكال أو توهم تعارض ، بما يفرض عناصر منهجية جمع بين الأدلة الجمع بين الأدلة له مداخله وقواعده ، وفى حال التعارض المتوهم يتم اتباع قواعد ترجيح منهجية وضوابط منهجية للموازنة مفصلة فى مظانها من كتب اصول الفقه ، الا أن ذلك كله يجب أن يدور فى اطار قاعدتين الاولى مفادها أن " الجمع أولى " فالتماس الجمع بأى طريق دون اعتساف أو تأويل متكلف نتيجة النصوص وتفسيراتها أولى فى دفع التعارض المتوهم ، أما القاعدة الثانية فتأسس على أن " أعمال النص أولى من اعماله " وهو أمر قد يشير الى الحدود الضابطة التى يجب وضعها على من أقرط فى النسخ دونما ضرورة ، على الرغم من أن رفع التعارض الظاهرى أو المتوهم له من مداخل الجمع المعتمدة مسوغات واضحة ، فالنسخ يكون فى المنتهى مع انعدام ضيق معتبر للجمع ولا يكون فى المبتدى الا بنص واضح أو قرينة ظاهرة .

٩ - ترابط الأدلة فى بيان يشد بعضه بعضا " منظومة الأدلة " تتسم بالوضوح والترتيب والتنظيم والاتساق ، وتخلو الى حد كبير من الغموض وعدم الضبط والتعارض .

١٠ - الوصول الى تفعيد القواعد وذلك فى سياق رؤية كلية تشير الى بناء نظيرى متكامل يؤسس على قاعدة من التواتر المعنوى ، هذا التفعيد يتضمن (تحديد الكلى والجزئى ، والأصلى والتابع ، والأصل والفرع ٠٠) .

١١ - تحديد امكانات وأشكال الصياغة النظرية (المفاهيم وطريقة بنائها - الانساق القياسية - المعايير المنهجية الضابطة - حدود التعامل - الشروط اللازمة - الوسائل الضرورية - المقاصد الواضحة) وكذلك (القصص القرآنى والنماذج التاريخية - السيرة من منظور القرآن ٠٠٠ الخ) .

١٢ - ربط القواعد بنسق ومقاصد الشريعة من ناحية والرؤية القيمة الكلية من ناحية اخرى وقبل هذا وبعده تأسيس هذه الرؤية على التأصيل العقدى (الانسان وانكون والحياة) .

١٣ - محاولة تنزيل القواعد على الواقع المعاصر والاجابة عن اشكالاته فى محاولة لفهمه ، وفقه كل مايرتبط بعملية تنزيل الأحكام والقواعد على الواقع .

هذه القواعد وتلك المراحل تتكامل وفق عناصر الترتيب السابقة ، قد يختلف بصدد تقديم خطوة على أخرى ، بما يشير الى أن هذا الترتيب تكمن خلفه عناصر فكرة حاكمة الا أن هذا لايعنى امكانية اعادة ترتيبها وفق مقتضيات الموضوع وعناصره ومتطلباته بما يؤكد هدف وضوح الرؤية وشمول التنظير .

واذا كانت الملاحظة السابقة تتعلق بخطوات البناء فان ملاحظة أخرى ذات طابع اجرائي تتعلق "بجمع الآيات المتعلقة بعناصر الموضوع فى سياق واحد" أو "تحديد التفاسير التى يستقى منها تفسير الآيات والنصوص" ^(١) ، ان هذا وذاك فى حقيقة الأمر ليس تحديدا نهائيا لايمكن مراجعته ، بل هو تحديد يتسم بالمرونة وفق استيفاء عناصر الموضوع من عدمه ومن ثم فان اخراج آيات وادخال أخرى أمر وارد فى مراحل تالية، بل ان عملية المراجعة تلك يفترض أن تكون ملازمة لمعظم هذه الخطوات حتى يمكن خروج هذا البناء التنظيرى أقرب مايكون الى الدقة والاحكام .

ومايرد على جمع وتحديد الآيات يرد على التفاسير فان ادخال تفاسير جديدة أمر وارد تفرضه مقتضيات تكامل الموضوع واكتماله .

أما الملاحظة الأخيرة فى هذا السياق فانها تتعلق بطبيعة هذه القواعد والخطوات المقترحة ، وأنها لا تختص بتنظير العلاقات الدولية على وجه الخصوص بل قد تمتد الى أى مجال آخر سواء تعلق بالتنظير السياسى أو خرج عن حده ، ولاشك أن هذا القول يملك قدراً كبيراً من المصادقية ، وهكذا فى الغالب حال المنهاجية تشتمل على مجموعة ومنظومة من القواعد العامة الكلية القابلة للتطبيق ، وهى قواعد تتعلق كما اسلفنا القول بالشق التنظيرى من المنهج ، أما الشق التطبيقى فهو فى الغالب ما يتميز فيه مجال عن مجال ^(٢) ، وهو فى الغالب أيضا يتعلق بجانب الخصوصية فى هذا المجال ذاته، ولاشك أن مجال العلاقات الدولية يمتلك من الخصوصيات الواجب مراعاتها عند تطبيق هذه القواعد سواء تعلق الأمر بمراجعة عناصر التداخل بين دوائر الداخل والخارج، والمعطيات المعاصرة فى مجال العلاقات الدولية فى التنظير أو فى واقع التعامل الدولى ، كل ذلك سيفرض بدوره البحث فى قضايا هى فى جانب منها ذات طبيعة مستحدثة أو متميزة نوعاً ما .

وربما يبقى تساؤل أخير حول إمكانية اعتبار المؤلفات التى ألفت تحت عنوان "العلاقات الدولية فى الاسلام" ^(٣) أو عاجلت أحد عناصر موضوعها من قبيل التفسير

(١) انظر التقارير المتابعة الخاصة ببحث العلاقات الدولية فى الاسلام، خاصة تقارير مجموعة الاصول .

(٢) عمود شاكر ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، القاهرة : دار الهلال ، اكتوبر ١٩٨٧ ، ص ٣٤ .

(٣) انظر فى نماذج لهذه الكتابات مثل:

الموضوعى فى هذا المقام ؟ ودون التورط فى وصف هذه الكتابات بالتفسير من عدمه، فانها لاشك تعد ضمن مصادر البحث ، بحكم كونها مجموعة من الدراسات السابقة التى تناولت موضوع البحث وهو أمر يفرض متابعة هذه الكتابات والمؤلفات وتقويم بنائها ، ومناهجها ، وبالقسط تائجها . وهو أمر يرى أى باحث فى الموضوع ضرورته ونحن بصدد التوجه الى بناء رؤية كلية نظيرية حول تأصيل العلاقات الدولية فى الاسلام ، كما ان التعرف عليها يوضح كثيراً من الاشكالات التى يجب حلها والثغرات الواجب سدها ، كما أنها تعين على تحديد مدى الاسهام أو الاضافة فى تطوير وتأصيل موضوع البحث .

الموضوع ونصوص القرآن المتصلة بالعلاقات الدولية فى الاسلام :

تحديد موضوع العلاقات الدولية فى الاسلام بدقة يعتبر أهم الشروط للبحث عن نصوص القرآن وآياته المتصلة بهذا الموضوع سواء أكانت الصلة مباشرة أم غير مباشرة .

ومن ثم يجب تحديد عناصر الموضوع الأساسية ، وكذلك العناصر التابعة أو المكملة، وضرورة الاشارة الى جوهر الموضوع وكذلك الموضوعات الخادمة له والمتعلقة به ، وتحديد ذلك فى خريطة الافكار الأولية التى ترتبط بموضوع البحث ^(١) .

- د. أحمد الحصرى وآخرين ، الفقه الاسلامى والعلاقات الدولية فى الاسلام ، مصر : مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٠ ؛ محمود أحمد عبد الله ، اسس العلاقات الدولية فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الازهر : كلية الشريعة ، ١٩٨٧ ؛ د. مصطفى كمال وصفى ، منونة العلاقات الدولية فى الاسلام ، د. ن. ، ٢٠٠٤ ؛ محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية فى الاسلام ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د. ت ؛ د. جعفر عبد السلام ، قواعد العلاقات الدولية فى القانون الدولى وفى الشريعة الاسلامية ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ ؛ د. محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات الدولية فى الاسلام ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٧٣ ؛ على قراعة " العلاقات الدولية فى الحروب الاسلامية " القاهرة " دار مصر للطباعة ، ١٩٥٥ ؛ محمد البشير شى ، العلاقات الدولية الاسلامية ، القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٥ ؛ نجيب الارمنازى ، الشرع الدولى فى الاسلام ، القاهرة : مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠ . وهناك كتب اخرى كثيرة تحت هذه المسميات أو مافى معناها تتعلق بهذا الموضوع ليس هنا المقام لذكرها احصاء وحصر .

(١) ننظر محاولة لتحديد هذا الموضوع بتداخلاته المختلفة فى منطق تحليل الظاهرة الاسلامية والتى تشير الى تعدد الأبعاد بما يترك اثاره على منهجية التعامل السياسى ، خاصة فى واقع التعامل الدولى : د. حامد عبد الله ربيع ، نحو ثورة القرن الواحد والعشرين : الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ ، ص ٧٢ وما بعدها ، وانظر منحى قانونيا فى تحديد موضوعات العلاقات الدولية فى هذا السياق :

تحديد الموضوع بدقة لا بد أن يتبعه البحث عن النصوص القرآنية المتعلقة به ، هذه القضية الاجرائية كانت تفترض وضع مجموعة من الخطوات حتى يكون البحث والجمع الأولى لهذه النصوص كاملاً شاملاً لعناصر الموضوع الأساسية والموضوعات التابعة ^(١) :

١ - القراءة المتأنية للقرآن الكريم مباشرة وذلك في ضوء البحث عن مفاتيح أساسية للموضوع وعناصره .

٢ - جمع الآيات من خلال تلك المداخل - كعنصر ضابط من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ^(٢) .

٣ - محاولة النظر في الكتب التي ألفت في ذات المجال البحثي " العلاقات الدولية في الاسلام " وجمع الآيات القرآنية التي تتضمنها هذه الكتابات ^(٣) .

٤ - معاودة قراءة القرآن في ضوء تبين ثغرات في الموضوع لجمع الآيات التي تسد مثل هذه الثغرات .

٥ - تصنيف الآيات طبقاً للموضوعات المحددة المتعلقة بموضوع " العلاقات الدولية في الاسلام " وتسكينها تحت عناوين أساسية ، مما يمكن الاستفادة منها ^(٤) . سواء أكانت تلك الموضوعات أساسية (القيم في التعامل الدولي - الدولة الفاعل الأساسي في

د. طلعت الغنيمي : قانون السلام .. مرجع سابق ، ص ٣٠٩ وما بعدها ، ومطالعة هذه الكتابات وغيرها على اختلاف مناهجها في تناول تحديد الظاهرة الدولية وعناصر التعامل الدولي وموضوعات العلاقات الدولية خاصة حينما يكون مجالها البحثي (الاسلام) أمر من الأهمية ويقيد في تحديد هذه العناصر بشكل أفضل .

(١) لاحظ التقارير المختلفة بصدد تعامل مجموعة الأصول مع الاشكال الخاص بتحديد الآيات المختلفة المتعلقة بموضوع البحث وعناصره الكلية والجزئية ، الأصلية والفرعية .

(٢) انظر في هذا السياق : محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة : دار الحديث ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ، كذلك يمكن ملاحظة : محمد منير المشقي (وضع وتقديم) ، معجم آيات القرآن الكريم . القاهرة : مكتبة التراث الاسلامي ، د.ت .

(٣) سبق الإشارة الى بعض نماذج من هذه الكتابات والتي تم البحث فيها ، للتعرف على معظم الآيات التي تقع داخل دائرة البحث في موضوع العلاقات الدولية في الاسلام .

(٤) انظر هذه المحاولة في سياق عملية التصنيف التي اجراها الفريق البحثي بحيث قسم الموضوع الى عناصر أصلية وفرعية تم تسكين الآيات تحتها ، وقد اتضح تداعل التصنيفات وتشابكها وهو ما أضاف اشكالات وصعوبات بحثية اضافية في هذا السياق ، وهذا التصنيف الذي قام به الفريق البحثي لمجموعة الأصول لا يعد تكتيافاً بالمعنى المصطلح عليه لذلك المفهوم " التكتيف " والغرض منه ، وقد اشير الى ذلك في التقارير البحثية لمتابعة العمل داخل مجموعة الأصول .

العلاقات الدولية ، القتال والتعامل الدولى - السلم والعلاقات الدولية) أو موضوعات فرعية تعد تفصيلا فى تلك الموضوعات الكلية .

٦ - التوجه الى التفسيرات الجزئية فى محاولة جمع تفسير هذه الآيات على نحو مقتضى أوجه الآيات والنصوص القرآنية .

٧ - ملاحظة الكتابات الأخرى المكملة فيما لو تعرضت لآيات تقع ضمن النصوص المجمعة حول الموضوع مثل كتب مفردات القرآن - غريب القرآن - مشكل القرآن - علوم القرآن - أسباب النزول - الناسخ والمنسوخ . الخ^(١) .

هذه الخطوات المتتابعة من تحديد الموضوع بدقة ، وجمع الآيات الخاصة بذلك الموضوع ثم النظر فى تفسير الآيات عبر كتب التفسير وكذا كتب علوم القرآن .

ولا يخفى ضرورة متابعة الكتابات والمؤلفات الحديثة كذلك بل وقبله كتب الحديث الحاوية للسنة النبوية ، وكذلك كتابات الفقه لتبين عناصر تفسيرها للآيات^(٢) .

ابجديات فهم النص القرآنى وبيئته :

هناك ابجديات تتعلق بالنص ذاته كما أن هناك أبجديات أخرى تتعلق ببيئة النص وأحواله . ونعالج هذه القضايا بمزيد من التفصيل :

أولاً : ترتيب النزول (مكى القرآن ومدنيه) :

فى سياق الحديث عن بيئة النص الخارجية التى تحيط به ، فتوجه الأفهام الوجهة الصحيحة المنضبطة تبدو عناصر ترتيب النزول للآيات من القضايا الغاية فى الأهمية عند بناء النسق التنظيرى المؤسسى على قاعدة النهج الموضوعى للتفسير ، وذلك فى

(١) سجد الإشارة الى بعض هذه الكتب والكتابات فى ثنايا هذا البحث لا نجد معها ضرورة لذكرها أو الإشارة إليها فى هذا المقام .

(٢) حددت أربع مراحل أساسية لجمع المعلومات من المصادر الأصلية المختلفة والمكملة ، واستقر رأى المجموعة البحثية بعد أخذ رأى الفريق البحثى وكذا المستشار الشرعى لمشروع بحث العلاقات الدولية فى الاسلام من تحديد فئات أربعة من المصادر (التفسير - كتب الحديث والسيرة - الكتابات الفقهية - الكتابات التاريخية) إضافة الى الكتابات الحديثة فى الموضوع . والرجوع بجملة المصادر تلك سواء فى تحديد الآيات أو تفسيرها أمر من الأهمية إذ يعد ضمن عملية جمع الاجتهادات المختلفة حول النص القرآنى ، إيا كانت مناهجها ومطائنها ، وهو مايعنى منطقاً وضرورة القيام بعملية الجمع وتنقيتها فى مرحلة تالية وذلك وفق عناصر ضابطة وقواعد أساسية حاكمة يجب مراعاتها فى هذا المقام .

أطار قضية كبرى كان موضوع اهتمام علماء التفسير وهي التعرف على "مكي القرآن ومدنية" (١) .

ومن نافلة القول أن تؤكد أن الاهتمام بمنازل القرآن قد وجد اهتماما كبيرا منذ بدأ القرآن يتنزل، فنجد أعلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم يضبطون تلك المنازل الخاصة بالقرآن آية آية ، ضبطا يحدد الزمان والمكان .
ومن أهم فوائد العلم بالمكي والمدني (٢) :

- الاستعانة به في تفسير القرآن ، ذلك أن معرفة مواقع النزول تساعد على فهم الآية وتفسيرها تفسيراً صحيحاً ، وإن كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ويستطيع المفسر في ضوء ذلك عند تعارض المعنى في آيتين أن يميز بين الناسخ والنسخ ، فإن المتأخر قد يكون ناسخاً للمتقدم . ولاشك أن هذا أهم ما يعين على بناء نسق نظري مستند إلى المنهج الموضوعي في التفسير .

- تفقه أساليب القرآن والاستفادة منها في أسلوب الدعوة إلى الله ، فإن لكل مقام مقالا ومراعاة مقتضى الحال من إخص معاني البلاغة وفقه المعاني ، وخصائص أسلوب المكي في القرآن والمدني منه تعطى الدارس منهجا لطرق الخطاب في الدعوة إلى الله . بما يلائم نفسية المخاطب ، ويؤثر فيها بفاعلية . . . فلكل مرحلة من مراحل الدعوة موضوعاتها وأساليب الخطاب فيها ، كما يختلف الخطاب باختلاف أنماط الناس ومعتقداتهم وأحوال بيئتهم ، ويبدو هذا واضحا جليا بأساليب القرآن المختلفة في مخاطبة المؤمنين والمشركين والمنافقين وأهل الكتاب ، وهو ما يفيد ويشير إلى اعتبار الواقع في المناهج والأساليب وتنزيل الأحكام جملة .

- الوقوف على السيرة النبوية من خلال الآيات القرآنية ، ذلك أن تتابع الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سائر تاريخ الدعوة بأحداثها في العهد المكي

(١) انظر في ترتيب النزول للقرآن مكية ومدنية : محمد الصادق قمحاني ، مرجع سابق ، ص ٤٥ ومابعدا ، وكذا : محمد الهادي كريدان ، مكي القرآن ومدنية ، الجماهيرية : طرابلس : سنة العامة للنشر ، ١٩٨٤ ، ص ٥٥ محمود بسيوني فودة ، المرشد الوافي في علوم القرآن ، القاهرة ، مطبعة الامنة ، ١٩٨٢ ، ص ٨٥ - ١١٣ ، ولاشك أن التعرف على المكي والمدني يعين على معرفة سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فتتابع الوحي سائر تاريخ الدعوة بأحداثها في كلا العهدين المكي والمدني ، والقرآن في حد ذاته يعتبر مرجعا أصيلا لهذه السيرة ويقطع دابر الخلاف عندما تتضارب الروايات وتختلف الآراء . . . انظر : مناع القصص ، مباحث في علوم القرآن ، السعدية : منشورات العصر الحديث ، ١٩٧١ ، ص ١٣ .

(٢) د السيد احمد عبد الغفار ، قضايا في علوم القرآن تعين على فهمه ، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ ، ص ص ١٠٤ - ١٠٦ .

والمدني منذ بدأ الوحي حتى آخر آية نزلت والقرآن الكريم هو المرجع الأصيل لهذه السيرة ، بما لا يدع مجالاً للشك فيما روى عن أهل السير موافقا له ويقطع دابر الخلاف عند اختلاف الروايات في ضوء ترتيب النزول وأهمية التعرف على ذلك يبدو لنا جهدا بحثيا موفقا في هذا المقام يشكل مفتاحا منهجيا للتعامل مع النصوص القرآنية وترتيب سور القرآن ، خاصة المدني منها ، وفي سياق تركية هذا الجهد في الدراسة التاريخية لمشروعية الجهاد بعد دراسة القرآن دراسة متأنية ^(١) يتأكد منها أن جميع الآيات القرآنية الواردة في الجهاد تشريعا ودعوة ووقائع مدنية، وليس في المكية منها ما يؤدى الى ذلك ولا شك أن السور المدنية من أولها نزولا الى آخرها قد أسهمت في رسم خطة الجهاد في سبيل الله ومعاملة اعداء الاسلام وخصومه معاملة تختلف من فئة لأخرى حسب تكيف حالها وطبيعتها ، ومن مرحلة الى أخرى بما يتفق مع طبيعة الدعوة الاسلامية ومنهجها الحركي المتطور وهذا بدوره يؤكد ضرورة ترتيب السور المدنية ترتيبا تاريخيا بحسب النزول ، وحصل الباحث في دراسة الكثير من الروايات ^(٢) منها القوي ومنها ماهو دون ذلك ومنها ماهو الضعيف الذي لا تجدر الثقة به والاعتماد عليه، فاختار التي رأى أنها أهمها واقواها سندا ومتنا :

الأولى : ينتهي سندها الى ابن عطاء الخراساني عن ابيه عن ابن عباس وهي من أقوى الروايات ويدعمها سندا ومتنا أن الزركشي قد ساق في البرهان على استقرار الثقات من الرواة عليها .

الثانية : عن سعيد بن جبير إشارة الى ترتيب مصحف جعفر الصادق للسور المدنية، ورواها الوحيد سعيد بن جبير وهي توافق مصحف ابن عباس من اسماء السور في ترتيبها على تاريخ النزول وان كان بينهما بعض اختلاف في الترتيب ، وقد سبق تقوية رواية ابن عباس مما يقوى هذه الرواية ايضا .

الثالثة : تنتهي عند سعيد بن المسيب عن علي بن ابي طالب (رضي الله عنه)، قال سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن ترتيب القرآن ، وهي تكاد تتفق تماما مع الروايتين السابقتين الا أنه سقط منها سورة الصف وزيد عليها سورة النجم وهي مكية .

الرابعة : رواها البيهقي وهي تنتهي الى كريمة والحسين بن أبي الحسن ووثق العلماء رواتها .

(١) انظر : كامل سلامة القدس ، آيات الجهاد ، ٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

(٢) انظر تفاصيل هذه الروايات المختلفة في المرجع السابق ، ص ١٨٦ - ١٨٩ .

الخامسة : نسبت لترتيب مصحف ابن عباس الا أن الزنجاني لم يذكر رواية هذه الرواية ولذا لا يمكن الحكم عليهم ولكن يظهر البون الشاسع بينها وبين الروايات الأربع الأولى .

وهناك مجموعة من الروايات الاخرى (السادسة والسابعة) عرضها الباحث وضعفها سندا ومتنا على مقاله علماء الجرح والتعديل ، ويقلل من الثقة بهذه الروايات بعد الشقة بينها وبين الروايات الأربع الاولى مع أن اثنتين منها ثمتان بنسب لابن عباس وهو الذى قيل إن الرواية الخامسة نقلت عنه ، وروايات اخرى متناهية فى الضعف اسقطت عددا من السور مما يؤثر على ترتيبها وروايات يصعب الانتفاع بها .

وبعد الاطمئنان الى اثبات اقوى الروايات والوقوف على سر قوتها من حيث سندها ومتنها وموافقتها لبعضها تقريبا يمكن وضع الروايات الأربع الأولى فى الدرجة الاولى وهى جديرة بالدراسة والمقارنة ، أما الروايات الاخرى فان الروايتين الخامسة والسادسة فى الدرجة الثانية ، أما السابعة فهى بادية الضعف وتستحق أن تكون فى الدرجة الاخيرة . وقبل عقد المقارنات بين هذه الروايات واستخلاص النتائج منها فإنه من اللازم التأكد من أن هذه السور كلها مدنية وليس بينها من السور المكية شىء ، ومقارنة الروايات المدنية والمكية يتأكد أن " سورة المطففين " مثلا سورة مكية وليست مدنية وأنها آخر ما نزل فى مكة ، وبالنظر الى ترتيب الروايات الأربع القوية بانها لاتذكر هذه السورة ضمن القرآن المدنى ، وعليه فيجب اسقاط هذه السورة عند المقارنة وكذا كل سورة مكية مثلها كسورتي النجم والسجدة وهما مكيتان بالاجماع ، كذا فان الخلاف بين الروايات الناجم عن سقوط بعض السور لاحكم له ولا اعتداد به عند المقارنة ، وهذا الجدول يقارن بين الروايات الخمس الأولى ^(١) . ويحكم فى الخلاف بينها على اساس الأخذ بما اتفقت عليه اغلب الروايات ، فان اختلفت رجح بالسادسة والسابعة ومناقشة الخلاف .

(١) لاشك أن هذا الجدول يعتبر عملا علميا منهجيا مفيدا فى هذا المقام فان فوائد ترتيب النزول مقررة غير منكرة فى هذا المقام ، انظر جدول الترتيب فى : المرجع السابق ، ص ١٩١ .

الرقم	الرواية الأولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	ما اتفقت عليه	ما اختلفت عليه	الفرج النهائي
١	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	-----	البقرة
٢	الأفعال	الأفعال	الأفعال	آل عمران	الأفعال	الأفعال	-----	الأفعال
٣	آل عمران	آل عمران	آل عمران	آل عمران	آل عمران	آل عمران	-----	آل عمران
٤	الأحزاب	الأحزاب	الأحزاب	الأحزاب	الحشر	الأحزاب	-----	الأحزاب
٥	المتحنة	المتحنة	المتحنة	مائدة	الأحزاب	المتحنة	-----	المتحنة
٦	النساء	النساء	النساء	المتحنة	النور	النساء	-----	النساء
٧	الزلزلة	الزلزلة	الزلزلة	النساء	المتحنة	الزلزلة	-----	الزلزلة
٨	الحديد	الحديد	الحديد	الزلزلة	الفتح	الحديد	-----	الحديد
٩	محمد	محمد	محمد	الحديد	النساء	محمد	-----	محمد
١٠	الرعد	الرعد	الرعد	محمد	الزلزلة	الرعد	-----	الرعد
١١	الرحمن	الرحمن	الرحمن	الرعد	الحج	الرحمن	-----	الرحمن
١٢	الانسان	الانسان	الانسان	الرحمن	الحديد	الانسان	-----	الانسان
١٣	الطلاق	الطلاق	الطلاق	الانسان	محمد	الطلاق	-----	الطلاق
١٤	البينة	البينة	البينة	بصالح	الانسان	البينة	-----	البينة
١٥	الحشر	الحشر	الحشر	البينة	الطلاق	الحشر	-----	الحشر
١٦	النصر	النصر	النصر	الحشر	البينة	النصر	-----	النصر
١٧	النور	النور	النور	النصر	الجمعة	النور	---	النور
١٨	الحج	الحج	الحج	النور	-----	الحج	-----	الحج
١٩	المنافقون	المنافقون	المنافقون	الحج	المنافقون	المنافقون	-----	المنافقون
٢٠	المجادلة	المجادلة	المجادلة	المنافقون	المجادلة	المجادلة	-----	المجادلة
٢١	الحجرات	الحجرات	الحجرات	المجادلة	الحجرات	الحجرات	---	الحجرات
٢٢	التحريم	التحريم	التحريم	الحجرات	التحريم	التحريم	-----	التحريم

٢٣	الجمعة	الصف	الجمعة	التحريم	التغابن	؟	----	الجمعة
٢٤	التغابن	الجمعة	التغابن	الصف	الصف	؟	----	التغابن
٢٥	الصف	التغابن	----	الجمعة	المائدة	؟	----	الصف
٢٦	الفتح	الفتح	الفتح	التغابن	التوبة	الفتح	----	الفتح
٢٧	المائدة	التوبة	المائدة	الفتح	النصر	؟	----	المائدة
٢٨	براءة	المائدة	براءة	براءة	----	براءة	----	براءة

وقراءة الجدول ^(١) توضح اتفاق الروايات الخمس القوية على السور المدنية تقريبا فيما عدا أربع سور هي (الجمعة والتغابن والصف والمائدة) . وهى السور التى نزلت فى رحلة واحدة ما بين صلح الحديبية وغزوة تبوك . أما سورة الجمعة فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على نزولها بعد التحريم وقد وضعها فى هذا الترتيب الروايتان السادسة والسابعة . فعلى هذا فالراجح نزولها بعد التحريم لمناسبتها لما قبلها من السور التى تنذر الكافرين من المنافقين وغيرهم بعذاب الدنيا والآخرة ، وفيها ذم للمنافقين الذين يتباطئون عن تلبية نداء الصلاة وتوبيخ للذين يخرجون من المسجد قبل تمامها .

أما سورة التغابن فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على نزولها بعد الجمعة وهى نفس الترتيب الذى وضعتها فيه الروايتان السادسة والسابعة ، وعليه فهى بعد الجمعة أما سورة الصف فقد روت الرواية الأولى والخامسة نزولها بعد التغابن وسقطت من الرواية الثالثة ، ومما يؤيد ذلك الرواية السادسة التى وضعتها فى الترتيب بعد التغابن فهى اذن بعد التغابن .

أما سورة المائدة فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على وضعها بعد الفتح وأيد هذا الترتيب الرواية السادسة ، وهذا هو الراجح لأنها نزلت بعد صلح الحديبية الذى نزلت فيه سورة الفتح .

وعلى هذا يكون الترتيب كما هو مبين فى الجدول للترجيح النهائى بين الروايات ، ومن نافلة القول فى هذا المقام التنبيه على أن هذا الترتيب على أساس من التحقيق والتحصيص لايعنى اطلاقا أن السورة بكاملها قد نزلت فى هذا الترتيب ، فالسور الطويلة قد تعددت فيها المواضع وتنوعت ، وفى بعضها دلالات على ان بعض فصول وآيات سورة متقدمة فى ترتيب النزول قد نزلت بعد فصول وآيات سورة متأخرة ،

(١) وفى اصول قراءة الجدول نحب مطالعة ماأكده الباحث كامل سلامة الدقس من معايير منهجية صارمة ولاشك أن هذا يفيد فى أكثر من مجال . انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٩٢ - ١٩٣ .

وبالعكس ومع أن هذا بارز في السور الطويلة أكثر فانه يلاحظ في بعض السور المتوسطة بل والقصيرة أيضا ، ومع ذلك فانه ليس من العسير تمييز ذلك ، كما ان هذا لا يعطل امكان الانتفاع من ترتيب نزول السور المدنية ، والسبيل الى ذلك هو محاولة ترتيب احداث التاريخ الاسلامي المعاصر انذاك لنزول القرآن وفقا لنزوله ، ويقتضى هذا مراجعة اسباب نزول السور وقد راعى المتقدمون هذا الاصل في تقسيمهم السور القرآنية الى مكية ومدنية . وهذا الترتيب والتعرف عليه لابد أن له من الدلالات المنهجية في فهم النصوص القرآنية واجرائها خاصة اذا ماتعلق الأمر برسم الخطوط والمسارات الاساسية لحركة الدعوة ومناهج واساليب الجهاد في سبيل الله ^(١) .

ثانيا : أسباب النزول: لاشك أن التعرف على اسباب النزول من أيجديات فهم معاني القرآن اذ أن معرفة اسباب النزول لازمة لمن اراد علم القرآن فانها تعين على " فهم الآية " ، فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب وكما أن اسباب النزول تعين على فهم الآيات فانها تفضي الى المعرفة بظروف النص وملابساته وارتباطه بالواقعة ووضوح الاحوال عند التنزيل ، ومن خلال تلك المعلومات يتبين ان النص القرآني موافق لمقتضيات الاحوال، ملبي لمطالب الناس وحاجاتهم ، وهذا يشير بصورة قاطعة الى ضرورات اعتبار الواقع في فهم النصوص ، وهذا كله يعمل على كشف الغموض والتعرف على الدلالات المقصودة . ومن الأمور اللازمة في فهم النصوص عامة الوعي بالقاتل ، والدواعي التي من اجلها جاء النص والهدف المقصود من ورائه ، وكافة الظروف المحيطة به حتى يتمكن الدارس من ادراكه وفهم أبعاده وانقشاع كل الملايسات التي تعوق توضيحه ، واذا كان هذا في النصوص عامة فإنه في النص القرآني أولى . ومعرفة اسباب النزول لا تقتصر على ما يحدث في البيئة الزمنية أو المكانية فحسب بل يتطرق الأمر الى تفهم ذلك الاتصال الوثيق بكل ما يحيط بالنص القرآني حتى يمكن فهم الدلالة المقصودة من وراء الأسلوب ^(٢) .

(١) في هذا السياق تبدل لنا أهمية بناء عناصر السيرة النبوية من خلال القرآن - كما أشرنا فيما سبق - خاصة في اطار الدعوة ووسائلها ، وفي هذا السياق يمكن مطالعة أكثر من كتاب انظر على سبيل المثال :

د . عبد المبدى عبد القادر عبد الهادي ، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٩٨٨ ، منير الغضبان ، النهج الحركي للسيرة النبوية ، عمان : مكتبة المنار ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، انظر أيضا : د . أكرم ضياء العمرى ، المجتمع النبوي في عهد النبوة (الجهاد ضد المشركين) ، المدينة المنورة ، د . م . ت ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٢) يؤكد على هذا اللزوم لمعرفة أسباب النزول وأهمية ذلك الشاطبي ذلك أن " معرفة اسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن ... " انظر الشاطبي ، الموافقات في اصول الشريعة ، القاهرة : المكتبة التجارية ، د .

ومفهوم المخالفة فإن الجهل بالمناسبة واسباب النزول يصعب معه الإدراك الكامل لأغراض النصوص ويحملها - فى غالب الاحيان - على غير مقصودها ، فعلى المتصدى للنصوص القرآنية الدارس لها والباحث فيها بغرض التعرف على معانيها والفهم لمقاصدها أن يلم بخلفية التنزيل ليتعرف على ظروفه الاجتماعية والتاريخية ونحو ذلك ، مما يعين على الفهم والعلم الدقيق لهذه النصوص ، فالقرآن جاء فى كثير من آياته وفقاً لهذه المقتضيات ولم يأت دفعة واحدة ، فتنزل معالجا وموضحا ومعلما كلما دعت الحاجة الى ذلك بالمناسبة هى الطريق الأساسى الذى سلكه التشريع الإسلامى والدعامة الحقيقية لمنهج الدعوة ومساهمة الأسباب فى فهم النص القرآنى والتوصل الى الدلالة الواضحة أمر غير منكور ، اذ تشعر الدارس بنبضات الآية القرآنية وحركتها ، وتحقيق فاعلية النص ومراعاتها ، كل ذلك يعد سندا قويا فى توجيه النص الوجهة الصحيحة بما يفى بالغرض والهدف واهمالها يجعل من التفسير أمرا محوطا بالغموض . وتعتبر اسباب النزول والتعرف عليها من أهم القرائن التى تساعد على فهم الدلالة وتحديد ما إذا لم تتوفر القرينة اللفظية بذكرها فى نفس الآية أو فى مكان آخر ، كان سبب النزول آنذاك قرينة معانة على توضيح النص ، ذلك أن فهم النص وإدراك مقصده ليس متوقفا على معرفة الدلالات اللفظية فحسب وإنما لمعرفة الأسباب دخل كبير يعين على الإدراك الصحيح (١) .

ومن القضايا التى تثار بصدد التفسير الموضوعى قضية الجمع بين الآيات المختلفة فى موضوع واحد والجمع يقتضى الوعى والمعرفة بالنصوص ودلالاتها ووجهتها فى نسق نظيرى يتخذ من ابجديات التعامل المنهجى مع النص القرآنى منهجا قويا ، وضمن فهم

ت ٠ ، ج ٣ ، ص ٣٤٧ ، انظر ايضا ابن تيمية ، مقلدة فى أصول التفسير ، تحقيق : محيى الدين الخطيب ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ط ٥ ، د ٥ ، ص ١٤ ، انظر ايضا : محمد مصطفى شلبى ، أصول الفقه الإسلامى ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ، انظر كذلك ، جلال الدين السيوطى ، لباد القول فى اسباب النزول ، بيروت : دار احياء العلوم ، ١٩٧٨ ، ص ٦ ، اذ أوضح أهمية اسباب النزول من خلال بيان تصانيف القدماء فى هذا الفن كما اشار الى ذلك فى الاتفاق فى علوم القرآن ، القاهرة : البابى الحلبى ، ط ٢ ، ١٩٥١ ، ج ١ ، ص ٣١ ، انظر ايضا : جلال الدين السيوطى ، الاتفاق فى علوم القرآن وبهامشه كتاب اعجاز القرآن للباقلانى ، دار الفكر للطباعة والنشر ، د ٥ ، ج ١ ، ص ٢٩ ومابعدهما . وكذا يمكن ملاحظة مناع القطان ، مباحث فى علوم القرآن ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٥ ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ص ٧٨ ، اذ يشير الى ضرورة تفهم أن الحديث عن أهمية اسباب النزول لايعنى بحال التكلف فى ذلك كما لايعنى أن يلتزم الانسان لكل آية سبباً .

(١) انظر فى ذلك : السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٢٧ ومابعدهما ، وكذا تلزم مطالعة المقدمات فى صدر تفسير الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ص ٤٦ - ٥٠ .

"بيمة النص" تأتي - كما تقدم- الإشارة إلى أسباب النزول كمقدمة لازمة وضرورية قبل التعامل مباشرة مع النص^(١) .

فإذا كانت الجماعة الإسلامية في مفتتح الدعوة قد جعلت من نصوص القرآن حياة لها وعمل ممارسة يومية ، شكلت هذه النصوص محتوى عوالمها المختلفة في الساحة الحضارية آنذاك بمشتملاتها من عالم أفكار وأشخاص وأشياء وأحداث ، اذ كانت تعيش التجربة بتفاعل حي يبرز في هذا النزول المنجم للقرآن - الذى سبقت الإشارة اليه - ليوكب الأحداث ويتفاعل معها .

وكانت المناسبة القرآنية تثير في تلك الجماعة عناصر التزام وقواعد رابطة إيمانية تعرف على النص فتستصعبه بعمل مدركة لحقيقة النص ومقاصده ، وكان ذلك الإدراك أكبر والفهم أعمق والتفاعل أقوى ، لذا نجد أن تلك المرحلة كان لها الأثر الشديد في نفوس من صاحبوا الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أدى الاسلام من جانب معتنقيه فاعلياته متجسدة في المكان والزمان وتشكلت العوالم المختلفة على صبغة القرآن وطريقته ومنهجه . ونظرا لعمق التجربة وفاعليتها فكرا وحركة يبرز المؤمنون كأمثلة حية تترجم النص القرآني ، وكانو من عظم تحملهم المسئولية يتخوفون مما قد يحدث من اختلاف بين الاجيال اللاحقة في فهم النص لبعد الشقة بينهم وبين جو التنزيل^(٢) .

(١) لاشك أن أسباب النزول تعد ضمن منظومة الاجهديات المنهجية وبعد التفسير الموضوعي من أهم المجالات التي توظف هذه الاجهديات باعتبارها ضرورة لازمة وتشغيلها في نسق منهجي يبغي معرفة أجواء النص وبيئته ، لمعرفة أسباب النزول تحدد بشكل أو بآخر بمستوى أو بآخر وجهة تفسير النص دون تحميل النص دلالات ليست منه أو تأويلات ليست فيه ، أنظر في عملية التوظيف تلك : باقر الصدر ، مرجع سابق، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) انظر في هذا السياق السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٣٤ وما بعدها . ويؤكد الشاطبي مشيرا الى ذلك الحذر بحكاية حادثة عمر بن الخطاب وابن عباس : " خلا عمر بن الخطاب ذات يوم فحمل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونيها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيما نزل وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فإذا كان لهم فيه رأى اختلفوا واقتلوا ، فزجره عمر واتهره ، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل اليه فقال : أعد ماقلت فأعاده عليه فعرف عمر قوله ، وأعجبه وأن ماقاله صحيح الاعتبار" ، الشاطبي ، الموافقات ٠٠ مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٣٤٨ . ويشير الظاهر بن عاشور الى طرف آخر من هذا الحذر في تناول أسباب النزول وأن ذلك مزلق خطر يجب تحرى الدقة فيه وفى وجهته وتوظيفه فى فهم النص القرآني اذ ينيه أنه قد " ٠٠٠ أرلح كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن ، وهى حوادث يروى

وإذا كانت معرفة أسباب النزول ولزوم ذلك لا يختص به التفسير الموضوعى وإن أقرد بالتأليف كموضوع يتعلق بأبيديات المنهج للتعامل مع النص القرآنى ولشدة العناية به، فإن التفسيرات الجزئية قد جعلته مدخلا أساسيا لفهم الآيات وملاحظة معانيها، فإن العناية تصبح أشد والاهتمام بها أول حين التوجه الى النهج الموضوعى فى التفسير، ذلك أن تلك المعرفة تعد واحدة من ابدييات اخرى - ان لم تكن أهمها - لعناصر الجمع الموضوعى الاستقرائى للأدلة والنصوص المتعلقة بهما وضمها الى بعضها لبيان موضعها من خريطة التأصيل النظرى للموضوع ككل، فمعرفة الأسباب جزء لا يتجزأ من معرفة مقاصد الآيات ووجهتها وامكان جمع دلالاتها الى الأخرى وربما يكون لها مدخل فى نفى غموض أو دفع تعارض متوهم، كل ذلك للاحداث التواتر المعنوى للأدلة فى منظومة نظرية متكاملة .

ذلك أن المدلول الحقيقى الذى يقصد اليه النص القرآنى لا يتأتى ولا يكتمل الا بمعرفة أسباب النزول التى تنظم من الفوائد مالا غنى عنه للباحث من مثل ادراك الدلالة اللفظية ومعرفة المعنى المراد، والتعرف على دلالة النص جملة وبيان مقصده، ومعرفة خصوصية الدلالة اللفظية وان جاءت فى صورة العمومية والتعرف على عمومية الحكم

أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو انكارها أو نحو ذلك وأغربوا فى ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا .." انظر : الطاهر، مرجع سابق، ص ٤٦، ويكمل النيسابورى هذه الحدود المنهجية التى ينبغى الفطنة اليها عند توظيف أسباب النزول فى فهم حقيقة النص ووجهته بقول فصل فى ضرورة متابعتها من جانبين منهجين : أحدهما يتعلق بالاثبات فقال " .. لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب الا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل والشانى يتعلق بتصريف وجهته فالراجح أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، انظر : النيسابورى، أسباب النزول، تحقيق : السيد أحمد صقر، القاهرة : دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩، ص ٤٠ ويوضح ذلك الطاهر " .. ولكنى لأعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها فى كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته الا لأجل حوادث تدعو اليها، وبسى هذا الوهم فإن القرآن جاء هاديا الى مابه صلاح الامة فى أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية الى تشريع الأحكام، نعم ان العلماء توجهوا فيها فقالوا إن سبب النزول لا يخص الا طائفة شاذة ادعت التخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضرر على عمومها، اذ قد اراحنا أئمة الأصول حين قالوا " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لكن أسبابا كثيرة راح رواتها يمين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو الجاء الى بحمل، فتلك هى التى قد نقف عرضة أمام معانى التفسير قبل التنبيه على ضعفها أو تأويلها " الطاهر، مرجع سابق، ص ٤٦، ورجح السيوطى الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وجعل الأول الاصح عنده انظر السيوطى، الاتقان، ج ١، ص ٢٩ .

أو خصوصيته على الرغم من أن الراجح والاصح لدى العلماء " أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فنزول الآيات لأسباب خاصة لا يعنى عدم تعددها الى اسباب اخرى تماثلها ، فقد تجيء الآيات عقب حادثة بعينها الا أنها تناولت حكماً عاماً يمكن أن يطبق على هذا الموقف المذكور وعلى المتماثل من وقائع اخرى ، فعمومات الكتاب والسنة لم تكن مختصة بشخص معين أو حادثة معينة وإنما تتعلق بنوع ذلك الشخص والمواقف والحوادث المماثلة ، أما اذا نزلت الآية فى معين ولم تتناول اللفظ فى عمومه - وهذا ما تحدده معرفة سبب النزول بما يمكن من معرفة خصوصية الدلالة وتلك الفوائد وغيرها كثير - ليست الا نماذج تشير الى ضرورة معرفة علم الاسباب وإلا حار الباحث واضطرب بين الشبه والاشكالات التى يتعذر الخروج منها الا بهذه المعرفة^(١).

ثالثاً : الناسخ والمنسوخ :

سلف القول أن أهم الأبيديات المنهجية الأساسية لفهم بيئة النص والمترتبات عليه والتعامل معه هو الناسخ والمنسوخ^(٢) ، وقد تفاوتت المواقف والتوجهات حيال ذلك ما بين مفرط فيه قائلًا بعدم وجود النسخ فى القرآن ، وآخرون توسعوا فيه الى حد أن جعلوا الآية الواحدة لأكثر من مئة آية ، وأدخلوا فى النسخ ما ليس منه (من تعميم وتخصيص ، ومن اطلاق وتقييد . . . وغيرها مما يوهم بذلك) ، والأمر يحتاج اتخاذ موقف متفحص اذ أن معظم تلك التوجهات التى أفرطت وفرطت تعلق أمرها بذلك بموضوعات تخص العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، والضبط القاصد بين طرفي الإفراط والتفريط لابد أن يكون له مدخل فى هذا المقام ، كما أن له جمهوره من العلماء ، وموضوع النسخ يترتب على معرفة " ترتيب النزول " للآيات والسور ، وحيث أن هذا ليس الا مدخلاً منهجياً فتعرف فيه على النسخ مفهومها وطبيعتها وآثارها فإنه لا يستغرق كافة جوانب الموضوع وتفصيلاتها اذ يحتاج ذلك دراسات مفصلة وتطبيقية لأهمية هذا الموضوع وخطورته .

(١) انظر : السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٦٥ - ٧٢ ، وانظر أيضاً : الامام شاه ولى الدين

الدهلوى، الفوز الكبير فى اصول التفسير ، القاهرة : مجلة الأزهر ، رجب ١٤٠٤ هـ ، ج ١ ، ص ٦٧ - ٧٦

(٢) النسخ لغة الازالة والنقل ، وفى الاصطلاح / أن يرد دليل شرعى متراضياً عن دليل شرعى مقتضياً

خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا ، وبيان لمدة الحكم بالنظر الى علم الله تعالى . قال الله تعالى "

مانسخ من آية أو ناسخها نأت بخير منها أو مثلها . . . " البقرة / ١٠٦) وشرعاً : هو بيان انتهاء الحكم

الشرعى مما حق صاحب الشرع وانتهاؤه عند الله تعالى معلوم ، الا أنه فى علمنا كان استمراره ودوامه

فبالتسخ علمنا انتهاءه ، فكان فى حقنا تبديلاً وتغييراً قال الله تعالى ﴿ واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما

ينزل قالوا . . . ﴾ النحل / ١٠١ ، انظر : خالد عبد الرحمن العك ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ .

قضية النسخ اذاً من أخص القضايا التي تتعلق بالنص القرآني ، اذ يقتضى النسخ انتهاء العمل بالحكم المبسط من الآية المنسوخة وتبديله بحكم آخر .

وحكمة النسخ ^(١) قد تنصرف الى المصلحة والطاعة والامثال أو تبدل الأحكام حتى يستقر التشريع بحكم مناسب أو الى ذلك جميعاً وغيره ، والنسخ قد ينصرف الى حكم أكثر كلفة تدرجاً في الالتزام نحو الأشد وهو أمر يرد الى نفى الحرج ، وكذلك قد ينصرف الى التيسيرات التي ألحقت ببعض التكاليف عن طريق نسخ الحكم القائم بحكم آخر أيسر منه بغرض التيسير ، وكله داخل في الامعان في رعاية الله لعباده ورفع الحرج عنهم والتخفيف عنهم ومراعاة مصالح الناس فاقتضت حكمة الشارع الحكيم ألا ينقلهم دفعة واحدة الى ما يستقر عليه التشريع آخر الأمر ، بل سلك بهم طريق التدرج في التشريع بأن ينقلهم من حالة الى حالة الى أن تنهأ نفوسهم الى تقبل حكمه النهائي فيأتي ذلك الحكم ، وفي هذا التدرج قد لا تكون الأحكام المتدرجة متعارضة ، بل تكون أحكاماً يسلم فيها الحكم السابق الى ما بعده أو يكون خطوة تتبعها اخرى الى أن يصل الى الغاية فتكون الأحكام السابقة تمهيداً للحكم الأخير ، وقد تكون الأحكام المتدرجة متعارضة كما في النسخ ، فيشرع الحكم الملازم لحالهم أول الأمر ، فاذا الفوا الخروج على ما تعودوه جاء حكم آخر . وقد يكون الحكم الأول لاستمالة القلوب الى هذا الدين الجديد كما في مسألة القبلة .

والنسخ لا يكون في جميع الاحكام بل في الاحكام الشرعية التكليفية الجزئية التي تحتل الوجود والعدم ، أى تحتل كونها مشروعة أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة بمعنى أن مصلحتها تتغير فتكون في وقت نافعة وفي آخر ضارة ، وعلى ذلك لا يدخل النسخ الأحكام الآتية ^(٢) :

- الاحكام الكلية والمبادئ العامة (كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل ، ولا اكراه في الدين ، والعدل ، ومقاصد الشريعة العامة . . . الخ

(١) انظر في حكمة النسخ : محمد الصادق قمحاري ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ، السيد احمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ - ١٣٤ ، العك ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨ . ولستنا في حاجة الى التنويه أن هناك تعرضاً لكافة الموضوعات الخاصة بالأبجديات المنهجية للتعامل مع النص القرآني في مصادر ومطان كثيرة من التقديم والحديث والتي تتعلق جملة بما نسمى بأصول التفسير أو علوم القرآن لا يبيد الباحث من سعة لذكرها جميعاً في هذا المقام .

(٢) د . مصطفى شلبى ، أصول الفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٥٥٣ - ٥٥٤ .

- الأحكام التي تحتل عدم المشروعية كالأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد (كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر) وامهات الفضائل والقيم (كالعدل والصدق وأداء الأمانات والوفاء بالعهد) وماشابه ذلك لأن حسننها لا يتغير .

- والأحكام التي لا تحتل المشروعية ، كالكفر وأصول الرزائل كالظلم والكذب والخيانة والغدر وماشاكل ذلك لأن قبحها لا يتغير .

- الأحكام التي لحق بها ما ينافي النسخ كالتأييد نصا ودلالة ، لأن التأييد يقتضى حسننها على الدوام والنسخ ينافيه ، وكذا الأحكام التي لم يثبت نسخها فى عصر الرسالة صراحة أو ضمنا فإنها مؤبدة لا تحتل النسخ لأنه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولانبي بعده ، وكذلك للأحكام التي لحقها التوقيت ، لأن التوقيت يبان انتهاء مدة الحكم فلا يظن أحد تعلقه بعد موته حتى يحتاج الى رافع يرفعه ، وزوال الحكم الموقت بانتهاء وقته المحدد لا بالإباحة التي جاءت بعده وليس ذلك نسخا .

ويُشترط للنسخ عدة شروط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه ^(١) ، أما المتفق عليها :

- أن يكون المنسوخ حكما شرعيا عمليا جزئيا ثبت بالقرآن أو بالسنة مطلقا عن التأييد أو التأييد على الأصح متقدما فى النزول على الناسخ ، وأن يكون الناسخ قولاً فى القرآن أو السنة أو فعلا من السنة متأخرا عن المنسوخ ، أما من الشروط المختلف فيها أن يكون للمنسوخ بدل أخف من المنسوخ أو مثله شرطه الظاهرية لظاهر الآية ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ ولم يشترطه جماهير الفقهاء لأنه قد وقع النسخ الى غير بدل وكذا فقد وقع النسخ الى ما هو أشد منه واختلفوا كذلك فى أن يكون النسخ بعد التمكن من الفعل والمراد به مضى زمن يسع الفعل المأمور به بعد وصول الأمر الى المكلف لأن حكم النسخ بيان مدة العمل بالبدل لأنه المقصود بالأمر والنهى لا مجرد الاعتقاد ، ولم يشترط ذلك جمهور الحنفية لأن عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء .

وللنسخ وجوه ^(٢) فيجوز النسخ الى غير بدل ، والنسخ الى بدل مساو ، والنسخ الى بدل أخف ، والنسخ الى بدل أشد من المنسوخ ، والنسخ من الخطر الى الاباحة ، وقد يكون النسخ صريحا وضمنيا فالأول هو الذى يأتى التصريح به فى دليل الحكم الناسخ كما فى قوله تعالى " الآن خفف الله عنكم . . . الآية " والنسخ الضمنى وهو ما لم يصرح به الشارع ولكنه يفهم ضمنيا حينما يأتى نص بحكم يخالف لحكم سبقه

(١) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٤ - ٥٥٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٦ - ٥٥٨ .

فى النّزول وتعدّر الجمع بينهما أو ترجيح دليل أحدهما على دليل الآخر فيفهم من ذلك أن المتأخر ناسخ للمتقدم .

ويتفق الفقهاء أن النسخ لا يقع الا فى زمن الرسالة فلا يكون الناسخ والمنسوخ الا من كتاب أو سنة . أما الاجماع فلا يصلح أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، وكذا القياس ، واذا كانت كلمة الفقهاء متفقة على أن النسخ لا يكون إلا فى الكتاب والسنة اذا تساوى الناسخ والمنسوخ فى الثبوت والدلالة ولكنهما اختلفا فى نسخ أحدهما الآخر ^(١) .

ولمعرفة النسخ طرق منها ^(٢) :

النص الصريح على الرفع ، أو اشمال النص على ما يرشد الى الحكم المتأخر الناسخ كقوله تعالى : " الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً " . الآية .

- معرفة التاريخ مع التنافى بين الحكمين بأن يكون أحدهما نفيًا للآخر ، ويُعلم ذلك بقول يُنبئ بنفسه عن التقدم ، كأن يقول الصحابى ابيح لنا هذا عام الحديبية ثم نهينا عنه عام الفتح ، أما قول الصحابى كان هذا الحكم ثم نسخ ، أو قوله هذا نسخ هذا ، ففيه اختلاف فهو عند الشافعية والمعتزلة لا يدل على النسخ لأنه يجوز أن يكون قالها اجتهاداً ، بينما الحنفية يثبتون به النسخ لأن الصحابى عدل فاذا اخبر بالنسخ يكون ذلك عن توقيف وسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم فيقبل .

ومنها اجماع الصحابة على الناسخ ، وقد ثبت باجماع الأمة على خلاف ماورد به الخبر فيستدل به على أنه منسوخ لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ كما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أبجديات فهم النص القرآنى:

أولاً : اللغة العربية والقرآن: من أهم أبجديات فهم النص القرآنى ، اللغة العربية ، فالقرآن نزل بالعربية ، حتى أن توجهها فى التفسير قد اختط منهجاً لغوياً ليؤكد حقيقة أساسية ، لا يجوز الغفلة عنها ، أن معرفة العربية هى من علوم الوسائل والآلة التى لا يفهم القرآن بدونها ، وحتى اعتبرت العربية فهما ووعيا من الدين ^(٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٨ - ٥٦٤ .

(٢) وفى طرق معرفة النسخ أنظر : المرجع السابق ، ص ص ٥٦٨ - ٥٦٩ . وانظر ايضا : شاه ولي الله

الدهلوى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٣) خالد العك ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ ومابعدها .

وقد كان اهتمام الشاطبي بمدخل اللغة العربية وأهميته سواء فى تفسير القرآن أو تفهمه والبحث فيه عظيما اذ جعل من ذلك شرطا لايمكن التهاون به فى القراءة للنص القرآنى ، وكأنه ينبه اصحاب القراءات الجديدة التى يهملون فيها أصول اللغة وفقهها الى خطأ ذلك ، بحيث يضل عن الأداة فيذهل عن المقصد ولايدرك الغاية فمن " . . . أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب يفهم ولايسيل الى تطلب فهمه من غير هذه الجهة " (١) .

فكان حقاً على من أراد فهم معانيه وادراك مراميه أن يكون على جانب كبير من التمكن فى اللغة العربية وإلا لايقدر على شىء من ذلك ، ولقد كان العرب فى عهد نزول القرآن على جانب كبير من الاحاطة بلغتهم ومعرفة أساليبها وادراك حقائقها ، فكانوا بذلك أقدر الناس على فهم القرآن وادراك معانيه واستيعاب مراميه ومن جاء بعدهم كان أقل منهم درجة بل درجات . . . فكلما كان البعد عن صفاء اللغة كان البعد أشد فى ادراك معانى القرآن وفهم مقاصده وأحكامه .

واذا كان ذلك يشير الى اهمية اللغة فى التفسير وفهم القرآن وانها لازمة من اللوازم الا أن ذلك لايعنى الاكتفاء بالنهج اللغوى والاقتصار عليه فتفسير القرآن بمجرد اللغة العربية مزلق خطر ، فابن تيمية يشير الى " . . . قوم فسروا القرآن بمجرد مايسوغ فى أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر الى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه ، والمخاطب به ، . . . حيث راعوا مجرد اللفظ ومايجوز عندهم أن يريد به العربى ، من غير نظر الى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام " (٢) .

ومن أهم المجالات الواجب تتبعها فى هذا المقام مايسمى بغرائب الالفاظ فى القرآن، وكذا النحو والاعراب من مدخل البحث وفهم النص القرآنى ، فتلک علوم أو معلومات يُتوصل بها الى ضبط الالفاظ العربية وتؤدى بها المعانى على الوجه الصحيح، كما يُدرك بها معانى النصوص ومقاصد تركيبها ومؤدى الفاظها (٣) .

(١) الشاطبي ، المواقفات . . . ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٢) ابن تيمية ، مقلة فى اصول التفسير ، مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٣) السيد أحمد عبد القادر ، مرجع سابق ، ص ٢٥٥ ومابعدها ، انظر بصفة خاصة : ابن تيمية ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة ك دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ ، ص ٤ (المقدمة) ، الامام عبد القادر البجرجاني - دلائل الاعجاز ، نقاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٦٧هـ ، ص ٣٠٤ ، أيو البركات بن الأتيلرى ، البيان فى غريب اعراب القرآن ، نقاهرة : الحية المصرية للعلمة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، انظر : خالد العلك ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ - ١٦٠ .

وفى هذا السياق فقد وضع العلماء لهذا النوع من التفسير والفهم ضوابط يجب مراعاتها ، تحقق الغاية منه أهمها جميعا ، عدم الوقوف عند الالفاظ فحسب والاعتناء بالمعاني المبثوثة فى النص ذلك أن العرب كانت غايتها بالمعاني وأصلحت الألفاظ من أجلها ، وهذا من الأصول المعلومة عند أهل العربية ، فاللفظ وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ، والمعنى هو المقصود ^(١) .

ثانياً : العام والخاص : سلفت الإشارة الى ذلك التداخل بين العموم والخصوص من جهة وبين الناسخ والمنسوخ من جهة أخرى الى حد توهم البعض الذى أسرف فى النسخ أن كل تخصيص بعد عموم يعد من قبيل النسخ ^(٢) ، ولما كان النسخ قد يشتهر بالتخصيص فى بعض صوره فقد فرق الأصوليون بينهما من وجوه ^(٣) :

- أن النسخ يرد على العام والخاص أما التخصيص فلا يكون الا للعام .
- النسخ العام قد يكون لكل افراده ، وقد يكون لبعض افراده بخلاف التخصيص فانه لا يكون الا لبعض افراده .
- النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، أى أن الناسخ يخرج من اللفظ ما قصد به الدلالة عليه ، ولهذا شرط فيه أن يكون متزامنا عن المنسوخ ، والتخصيص بيان أن حكم العام من أول الأمر لم يرد به الا بعض افراده .
- أن العام المنسوخ بعض افراده يصبح قطعاً فى دلالة على الباقي بخلاف العام الذى لحقه التخصيص فان دلالة على الباقي ظنية .
- أن النسخ لا يكون إلا بنص من الشارع قرآن أو سنة والتخصيص يكون بهما وبغيرهما من الأدلة كالعقل والعرف والقياس .

فالتعرف على العموم والخصوص من الأبعاد المنهجية الأساسية لفهم النص القرآنى والتعامل معه ، ذلك أن للسياق القرآنى خصائص اذ يأتى النص دالا على العموم وقد يراد به غرض خاص وقد يأتى خاصا ويراد به العام ، وقضية العموم والخصوص تتعلق بذات النص القرآنى اذ يتناول مفهوم اللفظ وما يقصد اليه ، ذلك أن الاهتمام بهذا الباب يفيد علما كثيرا يساعد على فهم الأساليب القرآنية ومعرفة الألفاظ وتحديد مقاصدها . والإشارة الى العموم والخصوص وارتباطه بظروف النص وملابساته وللقرائن التى تتصل به عقلية كانت أو نصية مدخل هام فى التعرف على

(١) انظر المرجع السابق ، ص ١٤٧ - ١٥٠ .

(٢) انظر ماسبق الإشارة اليه فى التعرف على الناسخ والمنسوخ .

(٣) انظر التفرقة بينهما فى : مصطفى شلبى ، مرجع سابق ، ص ٥٤٩ - ٥٥٠ .

توجيه النص وبيان الغرض الذى يرمى اليه ان عاما أو خاصا^(١) . فان اجتمعت مثل هذه العوامل مؤيدة دلالة النص على العموم ولم يأت دليل يدل على خصوصه لامن حجة عقل ولا كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا عادة فيبقى كما هو دالا على عمومه ، ويكون الأسلوب خاصا اذا دلت الدلائل على ذلك ، وهنا يتضح دور القرائن والدلائل فتبين بقاء العام على عمومه أو تخصيص العام أو تعميم الخاص فتستوضح من خلال مقصد الله تعالى من آياته . كما أن معرفة العموم والخصوص يعين على بيان الجانب التطبيقي للأحكام ، فقد تأتى الآية بلفظ خاص وهى ترمى الى حكم عام^(٢) .

كذلك فانه من الامور المقررة فى فهم العموم والخصوص ضرورة التعرف على ما للعموم من علامات تتمثل فى تلك الالفاظ التى يعرف بها ، هى التى تستغرق كل ما يصلح ان يندرج تحتها ، فهى الفاظ خاصة بالعموم وتعرف بدلالاتها عليه ، وان كانت تلك القرائن اللفظية لا تكفى وحدها فى هذا المقام الا بضمها الى سياق الاسلوب ، فهناك من القرائن اللفظية التى تشير الى العموم مما لا يتسع المقام لذكرها يجب مطالعتها فى مظانها من كتب على الاصول^(٣) .

فالعام منه ما يبقى على عمومه لا يجوز فيه التخصيص ، ومنه ما يراد به الخصوص بقرينه تدل على ذلك يحددها سياق الاسلوب ومقصده ، ومنه العام المخصص بمخصص منفصل عنه ، كذلك يأتى الخاص ويراد به العام وتظهر قرينة للتعميم تدل على عمومية الحكم^(٤) .

ثالثاً : المجمل والمفسر: فالجمل لغة هو المجموع . . . وأكثر ما يستعمل فى الكلام الموجز واصطلاحاً هو ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس

(١) أحمد السيد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١٦١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٤ ومابعدا .

(٣) يمكن مطالعة باب العام والخاص فى كتب الاصول المختلفة ، انظر على سبيل المثال : - سيف الدين الآمدى ، الأحكام فى اصول الاحكام ، القاهرة : دار الحديث ، ٥٠٠ ت ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ ومابعدا ، محمد بن على بن محمد الشوكانى ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ، ص ١١٢ ومابعدا ، وكذا الشاطبى ، الموافقات . . . مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٦ ومابعدا ، وغيرها كثير والجدير بالذكر فى هذا المقام أن كتب الأصول حينما تحدثت عن المصادر (القرآن والسنة) قد اشتملت على جملة هذه المسائل وقواعدها المنهجية المنضبطة ، ومن البديهي فى هذا المقام أن تلك الاشارات ليست الا نماذج فحسب سواء فى هذه المنطقة أو فى غيرها .

(٤) السيد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١١٨ ومابعدا ، أحمد الصادق قمحارى ، المرجع السابق ، ص

العبارة ، بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ، أو هو ما اجتمعت فيه المعانى من غير رجحان لأحدهما على الباقي فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة الجمل ، والجمل على انحاء ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة ، ونوع معناه معلوم لغة ولكن ليس بمراد مثل "الحقائق الشرعية" (الربا وغيرها) ، و نوع معناه معلوم لغة الا أنه متعدد والمراد واحد منها ويمكن تعيينه بالاستفسار وبالطلب من الكتاب والسنة^(١) .

ومن هذا الباب الاصطلاحات الشرعية التى لها معان لغوية ، فانه يرجع فى بيانها الى صاحب الشرع لتفسيرها فاذا ظهر المراد من الجمل التحق بالمفسر واخذ حكمه ، وحكم الجمل فى هذا المقام أنه يجب طلب المراد منه من صاحب الشرع او بالبحث عن القرائن الشرعية التى تبينه وتكشف ابهامه ، فاذا لم يكن هناك سبيل الى الوصول الى معرفة المعنى المراد فانه يجب التوقف فيه الى أن يتبين المراد منه^(٢) .

رابعاً : الاطلاق والتقييد : من الابديات الأساسية التى تتكامل مع سابقتها قضية المطلق والمقيد وهى من قضايا علوم القرآن التى تتعلق بطبيعة اللغة القرآنية وتتصل الى حد كبير بالسياق القرآنى^(٣) ، فمن الأساليب ما يرد مطلقاً فى حكمه على العموم والشروع ، ومنها ما يرد مقيداً بأداة تفيد تحديداً أو تخصيصاً للمعنى المطلق ، وظاهرة الاطلاق لون من ألوان البلاغة العربية التى تتمثل فى مراعاة مقتضى الحال ، والبحث فى كيفية التقييد والاطلاق أمر مهم ذلك أن الدلالة اللفظية فى الاطلاق تختلف عنها فى التقييد والاطلاق أمر مهم ذلك أن الدلالة اللفظية فى الاطلاق تختلف عنها فى التقييد اذ يرد فى التقييد عوامل كالشرط أو الصفة تؤدى بدورها الى التحديد والتخصيص ، كما يأتى التقييد أيضاً بالمفهوم العقلى بمعنى أن يكون القيد واضحاً عقلاً من خلال الأسلوب ، فحمل المطلق على المقيد عامل موضح للمعنى المقصود من الآية المطلقة وكذلك نجد أن معرفتهما تبعث على فهم الاحكام وتحديدها وعملها وازالة مآخذ يتوهمه الباحث من غموض يحوط بالنص ولئن يتأتى ذلك الا بدراسة الموضوع كله كوحدة متكاملة ، اذ لا يجرى الاكتفاء بالآية المنفصلة عن مثيلاتها فى أى موضع آخر ، كما يعمل المطلق والمقيد فى توضيح المواقف وجلائها^(٤) .

وكما يأتى القيد لتحديد المطلق وتوضيحه فانه يأتى كذلك على السبب الغالب والأعم ، وكذا فانه من حالات الاطلاق والتقييد ما يأتى فيها التقييد متقدماً على

(١) خالد العك ، مرجع سابق ، ص ص ٣٥٢ - ٣٥٤ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٣٥٤ .

(٣) السيد عبد الغفار ، ١٩١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ١٩١ - ٢٠٠ .

الاطلاق ، ولا حرج أن يأتي القيد متقدما على المطلق خلافا للمألوف الذى يأتي فيه القيد عقب الإطلاق أو بعده ، وهكذا يبدو أن الاجناس البلاغية التى حفلت بها النصوص القرآنية قد تتنوع فى أساليبها وتتعدد فى اشكالها ، حاملة ما يظهر الموقف ويوضحه ، ومن أنواع القيود أيضا ما يستفاد منه القيد فى المفهوم المخالف ، فيأتى التقيد فى حالة بعينها ويستفاد من ذلك ما يعرف بالمخالفة وهو المفهوم المخالف للقيد وهو ما يعرف عند الأصوليين بمفهوم المخالفة^(١) .

خامساً : المحكم والمتشابه : يشير الى تلك القضية قوله تعالى ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾^(٢) وفى المسألة ثلاثة أقوال^(٣) :

أحدها : أن القرآن كله محكم لقوله تعالى ﴿كتاب أحكمت آياته﴾^(٤) .

والثانى : أن كله متشابه لقوله تعالى ﴿كتابا متشابها مثاني﴾^(٥) .

والثالث : وهو الصحيح انقسامه الى محكم ومتشابه للآية المصدر بها^(٦) .

والمحكم : كما عرفه الجرجاني^(٧) .. ما حكم المراد به عن التبديل والتغيير أى التخصيص والتأويل والنسخ ، مأخوذ من القول ببناء محكم أى متقن مأمون الانتقاص وذلك مثل قوله تعالى ﴿إن الله بكل شئ عليم﴾^(٨) .

وقد أورد السيوطى فى الاتقان أقوالا فى المحكم بأنه .. " .. لا تتوقف معرفته على البيان .. ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل ... ماوضح معناه .. مالا

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

(٢) آل عمران / ٧ .

(٣) حكاهما ابن حبيب النيسابورى ، انظر قمحاوى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٤ ، انظر أيضا :

السيوطى ، الاتقان فى علوم القرآن ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٤) هود / ١ .

(٥) الزمر / ٢٣ .

(٦) انظر : العك ، مرجع سابق ، ص ٢٨٩ .

(٧) الجرجاني ، التعريفات ، القاهرة : مصطفى البياضى الخبى ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ، ص ص ١٨١ -

١٨٢ ، أما عن المتشابه فراجع نفس المرجع ، ص ١٧٦ .

(٨) الأنفال / ٧٥ .

تكرر الفاظه . . المحكم الفرائض والوعد والوعيد . . .^(١) . فالمحكم من النصوص القرآنية لا يحتمل التأويل بإرادة معنى آخر ، ان كان خاصا ولا التخصيص بإرادة معنى خاص وان كان عاما ، لأنه مفصل مفسر تفسيرا لا يتطرق اليه الاحتمال .

والمحكم أنواع^(٢) منه ما يكون فى اصول الدين كالإيمان بالله تعالى وروحيته والوحيته وربوبيته . . والاختبار بما كان أو سيكون ، ومنه ما يكون فى الفضائل والأخلاق كالعدل والصدق والأمانة والاحسان والخير والوفاء بالعهد . . الخ وما يلحق ذلك ، ومنه ما يكون فى الأحكام ، كأن يكون مدلول الحكم حكما جزئيا ولكن جاء التصريح بتأيينه ودوامه وهذا كله ينتمى الى دائرة " المحكم لذاته " ، أما المحكم لغيره " فهو ما لم يلحق النسخ فى عهد النبوة الى وفاته عليه الصلاة والسلام ، فأصبح حكما من حيث انقطاع احتمال النسخ وحكم المحكم^(٣) هو وجوب العمل به قطعا مع وجوب الاعتقاد بموجبه بدون احتمال ، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره الى معنى آخر كما أنه لا يحتمل النسخ ومن هنا كانت دلالة على الحكم أقوى من جميع الدلالات السابقة لأن لفظه مسوق لبيان هذا الحكم والاحتمال بجميع أنواعه منتف عنه ، لذا كان طبيعيا ان يقدم فى حالات التعارض مع واضح الدلالة بل يجب أن تحمل تلك الأنواع من الدلالات عليه فهذا عن المحكمات التى هى أم الكتاب يُرجع إليها ويرد لها واضحة لا تحتمل التأويل ، أما المتشابه^(٤) فهو متشابه بعضه ببعض بحيث يلتبس على الناظر فيه ، وفى اصطلاح الأصوليين هو ما خفيت دلالة معناه لذاته وتعدرت معرفته الا بالرجوع لصاحب الشرع وفى اصطلاح المفسرين هو متشابهت الفاظه الظاهرة مع اختلاف معانيه . والمتشابه على ضربين أحدهما اذا رد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والثانى مالا سبيل الى الوقوف على حقيقته وهو الذى يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون . . ومراد هذا الذى فى قلبه زيغ التقدم الى المشكلات وفهم المتشابه قبل فهم الامهات وهو عكس المعقول والمعتاد والمشروع .

والآيات عند اعتبار بعضها ببعض -على ما صنف الراغب فى مفردات القرآن- على ثلاثة أضرب^(٥) ، محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه ومتشابه من وجه ، وجميع المتشابه على ثلاثة أضرب ضرب لاسبيل الى الوقوف عليه كوقت

(١) السيوطى ، الاتقان ، مرجع سابق . ج ٢ ، ص ٢ .

(٢) العك ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٣) المرجع السابق ، ٣٣٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩١ ، انظر أيضا قمحاوى ، ص ٥٣ .

(٥) نقلا من قمحاوى ، ص ٥٧ ، انظر أيضا : الراغب ، المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق وضبط : محمد

سيد كيلانى ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت ، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

الساعة، وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم . .

التفسير والتقية :

هذه القضية من أهم القضايا التى يجب الوقوف عندها قبل البدء فى جمع النصوص الى غيرها ، بحيث أن الجمع لايشمل غير الصحيح من التفسير بعد تنقيته واستبعاد تلك التى تحتط منهاج لاتأخذ فى اعتبارها منظومة الابدعيات المنهجية الأساسية فى التعامل مع النص القرآنى فهما وتفسيرا .

والنظر فى التفاسير يجب فيه تحرى تلك الاخبار الاسرائيلية^(١) التى أخذها المفسرون عن أهل الكتاب وشرحوا بها كتاب الله ، مما كان له الأثر السيئ فى التفسير والاستئناس بها ، ودخل هذا النوع من التفسير كثير من القصص المخترعة مما جعل الناظر فى كتب التفسير التى هذا شأنها والباحث فيها يكاد لايقبل شيئا مما جاء فيها لاعتقاد أن الكل من واد واحد ، والحق ان المكثرين من هذه الأخبار المسماه بالاسرائيليات قد ذهبوا بكثير من الأخبار الصحيحة بجانب مارووه من قصص مكذوبة واخبار لاتصح . ولذلك كان لابد لكل من يريد تفسير القرآن من اتخاذ موقف ثابت حيال الاخبار الاسرائيلية فى كتب التفسير وكذلك الباحث فيها ، خاصة اذا ماكانت كتب التفسير من النوعية التى تنقل الأقوال جميعها ولاتنبه على الصحيح والباطل منها ، فانه من الواجب الفحص والنقد برؤية لتلك الأخبار حتى يمكن استخلاص من هذه الأخبار مايناسب روح القرآن .

كذلك يتعلق الأمر بضرورة متابعة الانحرافات والشبه فى التفاسير المختلفة بمعرفة تلك التوجهات التى حاولت اخضاع التفسير للقرآن الكريم لميول وأهواء ومذاهب ذات مفاهيم مغالية^(٢) ، مما اتاح مدخلا للمخصوم للفس والتشويه ، ومنها مايرد الى الموضوعين الذين ينسبون أقوالاً مزعومة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، ومنها مايعتقده المفسر من معنى المعانى ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن الكريم على ذلك المعنى الذى يميل اليه ويعتقده ، ومنها مايعود الى تفسير القرآن بمجرد مايسوغ أن يريده

(١) انظر الاسرائيليات فى التفسير :- العلك ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ - ٢٦٣ ، انظر أيضا : محمد بن محمد أبو شهبة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، الأزهر : سلسلة البحوث الاسلامية، السنة (١٤) ، الكتاب (٤) ، القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : العلك ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ - ٢٦١ ، اذ يعالج الاتجاهات المنحرفة فى التفسير منذ بدء علم الكلام ونشأة الفرق والمذاهب والتعصب لها ، انظر كذلك: باقر الصدر ، مرجع سابق، ص ٦٢٠ .

بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب وذلك بدون نظر الى غاية المتكلم بالقرآن (وهو الله سبحانه وتعالى) والى المنزل عليه (وهو رسول الله)، والمخاطب به (وهو الناس جميعا) .

وكذلك يجب الفطنة الى مقولات الاستشراق التى تتعلق برؤية القرآن خاصة مايتعلق منها بأصل الجهاد والعلاقات بين المسلمين وغيرهم اذ تؤثر هذه المقولات فى مناهج المستحدثين وآرائهم، وتلقى بظلالها على تنظيرات الباحثين المسلمين فى هذا المقام^(١).

وأخيرا تجب الإشارة الى مايسمى بالقراءات الجديدة للقرآن التى حاولت قراءته بغير أبجدياته الأساسية التى نوهنا عنها وحاولت ابتداع مناهج أو نقل مناهج غريبة فى اللسنيات وفى تحليل النص واقتحام مناهج غريبة مادية وغيرها، وهو ما أفرز مجموعة من القراءات المشوهة التى تسمت بأسم القراءات الجديدة، بأسم العلمية وتطبيق المناهج المستحدثة اذ آلت مثل هذه القراءات فى معظمها الى تبديد النص لا استثمار مكوناته، وغفلت عن ابجديات فهمه أو تغافلت عنها، فبدت نتائجها فارغة المعنى والمضمون، ونظنها هجمت على النص القرآنى بلا مكينات أدت الى فساد فى الرأى والرؤية ناتج من فساد مفرداتها وأبجدياتها ومناهجها التى اسمتها بالقراءات الجديدة^(٢).

(١) لاحظ فى جملة هذه الآراء الاستشراقية : الدقّس ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦ - ١٠٨ ، خاصة حين يتعرض لمقولة انتشار الاسلام بالسيف التى شاعت لدى هذه الأوساط الاستشراقية .

(٢) انظر فى اشارة الى بعض نماذج من هذه القراءات الجديدة : محمد أركون ، لوى غزدييه ، الاسلام الأمس والغد ، ترجمة : على المقلد ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٣ ، انظر بصفة خاصة مأساهم الرمزية الدينية والتغير الاجتماعى ، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، وأيضا محمد أركون ، الفكر العربى، ترجمة عادل العواء ، سلسلة زذنى علما ، بيروت / باريس : منشورات دار عويدات، ط٣ ، ١٩٨٥ م ، ص ص ٢٧ - ٤٣ ، وكذلك : محمد أركون ، الفكر الاسلامى : قراءة علمية ، ترجمة : هاشم صالح ، بيروت : مركز الانماء القومى ، ١٩٨٧ ، انظر بصفة خاصة الفصل السابع، ص ص ١٧٨ - ١٨٧ ، ومابعدها ، وكذا الفصل الثامن المعنون بـ "حساب ختامى للدراسات القرآنية وآفاقها" ، ص ص ٢٤٥ ومابعدها ، انظر ايضا دراسة د. عبد المجيد الشرفى (تقديم وترجمة)، آفاق الدراسات القرآنية (من كتاب محمد أركون) "قراءات للقرآن" ، مجلة ١٥ × ٢١ عدد شعبان ١٤٠٣ هـ - مايو ١٩٨٣ م ، ص ص ٢٦ - ٢٩ ، محمد أركون ، الوحي - الحقيقة - التاريخ : نحو قراءة جديدة للقرآن ، ١٥ × ٢١ ، العدد ٧ ، ١٤٠ - ١٩٨٤ م ، ص ص ٤٦ - ٥٩ .

انظر أيضا رغم قراءة النص تحت عناوين الأبجديات التى ترد لدراسة فى كتب علم القرآن قديمها وحديثها الا أن الكاتب حاول اقتحام مناهج القراءة الغريبة فى الداخل وهى دراسة تقتضى النظر والمراجعة لكثير من الأفكار والقضايا انظر : د. نصر حامد أبو زيد ، دراسات أدبية : مفهوم النص : دراسة فى علوم القرآن ،

جمع الاجتهادات حول النص:

يتعلق بالقضية الخاصة بالتنقية الفطنة الى مسائل المشكل في القرآن ^(١) ، التي تعد من أخطر القضايا وأهمها ، اذ تتناول مايوهم الاشكال أو الاختلاف ، وقد اضحى هذا المجال ذريعة للمؤولين الذين أساءوا التأويل ، والطاعين الذين يشيرون الشكوك حول القرآن ، وتلك مواطن جديدة بالاشارة في هذا السياق ، خاصة أنه لا تفتأ بعض الكتابات - دون مكنة في التعامل مع النصوص القرآنية وفق أبجدياتها الخاصة - تسيء استخدام النص وتصرفه الى غير مقصده ، ولاريب ان القيام بهذه المهمة ضمن عملية التنقية شرط اساسي ومستلزم سابق قبل الشروع في الجمع بين الأدلة ، وذلك في سياق ماسبق الاشارة اليه من ضرورة جمع النص الى غيره في سياق تفهم بيئة النص وأبجديات فهمه من خلال علوم القرآن ، والتعرف على قضايا النص فيه ، مما يؤدي بنا للوصول الى المقصود الى حد كبير ، وبلوغ فهم نصوص الكتاب فهما أقرب الى الصحة مع ضرورة الفطنة الى مايوهم اللبس أو يوقع في الخطأ ، فان ادراك طرق المعالجة وتصنيفاتها ومقتضياتها أمر اساسي بما يمكننا من استبعاد تفسيرات للآيات أو بعضها أو غرض الطرف عن قراءات تنزيا بأثواب العلمية والمنهجية وهي أبعد ماتكون عن ذلك ، ولاشك أن الفطنة لهذه الأمور - جملة وتفصيلا - تنظيراً وتطبيقاً - يوفر قاعدة لا بأس بها للتصدي والدفاع عن رمى القرآن بأى شبهة من الشبهات والتهجم عليه دون معرفة قواعد فهمه وأبجديات تفسيره ، وهذه الخطوة الخاصة بالتنقية ايجابية في مقصدها ، سلبية هدمية في طبيعتها هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى يتبع تلك الخطوة خطوة أخرى أساسية ايجابية بنائية في محتواها وغايتها تتعلق بحقيقة الجمع بين مدلولات النصوص والاجتهادات المتنوعة والتمايزة بل والمختلفة ، فالنهج الاستشراقي في بعض توجهاته وتوابعه من كتاب عرب أو مسلمين يتبنون هذا النهج لا يعالج النص وفق أبجدياته ، ولكنه يحاول اثارة شبهات حول النص وافتعال تناقضات تنبئ عن اهمال أو

القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٠ ، انظر بصفة خاصة مقالة في المنهج ، ص ص ٢٧ - ١٣٢ ، انظر أيضاً : نفس المؤلف ، قراءة النص الديني ، ضمن ندوة : تحليل النص وديناميكيات لغة الحوار ، الأهرام : القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٥ - ٦ يناير ١٩٩١ م ، انظر نقد بعض مناهج قراءات مبكرة في هذا المقام والتنبيه على خطرها : مصطفى صادق الرافعي ، تحت راية القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٣ ، ص ٤ ومابعد ، انظر نقدا لهذه القراءات الجديدة لأركون وغيره مثل حسن حنفي و الطيب تيزيني والجابري وغيرهم : عبد الرزاق بن اسماعيل هرماني ، القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، الرباط ، رسالة غير منشورة لنيل دبلوم الدراسات العليا ١٩٨٨ م ، ص ٤٥ ومابعد ، وأنظر أيضاً الخاتمة ص ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(١) السيد الغفار ، مرجع سابق ، ٢٢٩ ومابعد .

تغافل لحقائق النص القرآني فضلا عن أنها تهجم على النص القرآني بلا أدنى مكنة - غمزا ولمزا في النص - باثارتها المشكلات حول استقامة هذا النص والذي يتمثل في نسيج متلاحم لا خلل فيه ولا اضطراب ، وتحاول أن تقلل من جوانب اعجازه بل تجعلها نقصا وعيبا يبادى الرأى منها ، فتحاول تطبيق بعض مناهج الغرب - الألسنية - بدعوى الاستفادة منها - على لغة العرب والتي ليست كلسان الغرب ، فان لفقه اللغة العربية مناهجه المتميزة والموصلة على أبجديات مناهجها ، ولغة عقل ومنهج تحب مراعاتهما . الا أن موضوع المشكل أو ما يوهى الاختلاف في النص القرآني ، اذ يمثل - واقعا - تباينت آراء الناس حوله فانه لا يقتصر فحسب على تعمد التزييف والتشويه بل قد يرجع الى غفلة البعض عن بعض هذه القواعد . وهو من جملة القصور البشرى^(١)

وهذه القضية في طبيعتها " قضية المشكل " من القضايا المتميزة نوعاً عن صوابها من قضايا تتعلق بفهم بيئة النص أو أبجديات فقهه، اذ أن مسألة العموم والخصوص - على سبيل المثال - تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعة اللفظ القرآني وما يثيره من هذا اللفظ من خلال التراكم وكذا الاطلاق والتقييد وكذلك الاجمال والتبيين ، كما ان معرفة ترتيب النزول وأسبابه تعين على فهم النص القرآني والتعرف على كافة الظروف المحيطة به ، " . أما قضية المشكل فهي ليست من طبيعة اللفظ القرآني ، بل هي نظرية غير فاحصة أو متأنية القيت على النص - وربما اقحمت عليه بلا مسوغ - والحقت به مالمس فيه ، وألقت عليه بظلال ليست منه ، فألبس الحق بالباطل ، وبمضى النظر وراء المتشابه من القرآن تتناوله أفهام كليله وبصائر غليلة تسيء اليه وتعبث بمفاهيم " (٢) .

وقد تناول كثير من علماء المسلمين موضوع المشكل ، منهم من ضمن علوم القرآن كما عند السيوطي^(٣) ، والزركشى^(٤) ومنهم من أفرد له كتباً خاصة كابن قتيبة^(٥) والقاضى عبد الجبار^(٦) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٣) السيوطي ، الاتقان ، مرجع سابق ، ج ٢ / ٢٩ .

(٤) الزركشى ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار احياء الكتب القومية ، الحلبي ، ١٩٧٥ ، ج ٢ ، ص ٥٨ وما بعدها .

(٥) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٧٧ .

(٦) القاضى عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، بيروت : دار النهضة العربية : الشركة الشرقية للنشر ،

والإشكال يقع - كما سبقت الإشارة - غفلة وتوهما ، شبهة أو غموضا ، اسقاطا أو تزينا والنهج الصواب أن يحدد الاشكال وطبيعته ووجهته ، ومحاولة ازالة الإشكال وتوهمه وأوهام الاختلاف والتعارض وفق قواعد محددة تقوم على تدبر الآيات وتفسيراتها ومدلولاتها جميعا ، وتعقل ما جاء فيها ، فإن البدء بنوايا الطعن فى القرآن والقاء الشبهة على النص القرآنى تجعله يتخذ من المناهج "الأساليب المحققة لغرضه ونواياه" فى اثبات التنافر أو التضارب" وانما الاعمال بالنيات، ولكل وجهة هو موليها"، تدقيق النظريات الاشكالات غالبا - وربما دائما - ما يكشف عن توهم الاختلاف . هذا ما يؤكد الشاطبى حينما يؤكد على الرؤية الكلية ويوضح القاعدة التأسيسية والتي تحدد منشأ التعارض وطبيعته ، ومنهج فحصه ومداخل النظر اليه ، فأما عن الرؤية الكلية فهى "أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض" وأما عن النهج الأساسى والقاعدة الأساسية فى رفع الاختلاف أو التعارض المتوهم . " أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف فى متشابه ، لأن الشريعة لاتعارض فيها البتة ، فالتحقق بها متحقق بما فى الأمر ، فيلزم ألا يكون عنده تعارض "ولذلك لاتجد أدلة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف" وأما السبب الرئيسى لذلك فإنه " . . . لما كان افراد (المجتهدين) غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . . . " (١) أما عن منشأ الاشكال والاشارة الى بعض طرق رفعه (الاشكال الموهم للتعارض) فهو " . . . اما يعتبر من جهة مافى نفس الأمر فغير ممكن باطلاق (فالشرعية على قول واحد واما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف ، الا انهم نظروا فيه بالنسبة الى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض كالعام والخاص ، والمطلق مع المقيد واشباه ذلك (٢) .

ومن مواطن الاشكال الموهم للاختلاف قد نرى الشيء مثبتا فى موضع ومنفيا فى موضع آخر ومتابعة ذلك وتحرى وجهته وتحقيق مناطه قد يوصى الى أن الاثبات والنفي ليس تضاربا فى الحقيقة بل هو من المتوهم ، فرمما الاختلاف هو اختلاف مواقف وحالات ، اذ ليس المثبت هو نفس المنفى ولكنها احوال متعددة ، ومن المواطن كذلك التى قد توهم بالتناقض والاختلاف على غرار تلك المسألة . . ما يأتى الفعل مختلفا فى جهتين أى يكون منفيا ثم مثبتا فى نفس الوقت وقد يثير هذا تساؤلا مفاده : كيف يثبت الفعل وينفى فى آن واحد ؟ (٣) يقول الله تعالى ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٣) د . السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ، (الآية : الأنفال / ١٧) .

قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليلى المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم ﴿١٠٠﴾ ففى تلك الآية الكريمة نفى القتل ثم أثبت ، وكذلك نفى الرمى ثم أثبت ، ولايضاح القضية ٠٠ أن للفعل جهتين ، جهة اكتساب الفعل والقيام به ، وجهة تأثير الفعل ٠٠٠ ومناسبة الآية ٠٠ انها موجهة الى المؤمنين فى معركة بدر بأنهم لم يقتلوا المشركين بقوتهم ، فقد كانوا قليلي العدد والعدة ، بيد أن المشركين كانوا أكثر عددا وعدة وعلى الرغم من هذا فإن الله تعالى هو الذى اظفر المؤمنين عليهم ٠٠ وقد قام المؤمنون بالقتال ، والقيام بالقتال جهة من جهتى الفعل ، أما أثر الفعل بانتصارهم على المشركين فهو من عند الله تعالى ٠ فالآية اثبتت للمؤمنين القيام بالفعل ، ونفت عنهم جانب التأثير ، ونفى العمل باحدى الجهتين لايعارضه اثباته بالجهة الأخرى ، ٠٠ ولااشكال فى ذلك ، اذ ليس النفى والاثبات فى جانب واحد .

ومن هذه الجملة يتأكد أن من المواضع فى هذا السياق والتى اشتمل عليها اصول الفقه موضوع " التعارض والترجيح " بين الأدلة الشرعية المستنبطة من النصوص ٠٠ حيث أنه لايمكن الوصول الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الا بعد معرفة هذا الموضوع والامام بقواعده ^(١) وسبب ذلك أن الأدلة الشرعية تكون متفاوتة فى المرتبة والقوة اما بسبب مصدرها أو بسبب طبيعتها وتوصيفها كما سيبين ، ومن ثم فانه من اللازم العلم بدرجات الأدلة وقوتها والوقوف على مايلزمه نهجه واتباعه عند تعارض دليلين " تعارضا ظاهريا " ، كما ينبغى أن يقف على وجه الترجيح الصحيح المتفق عليه عند العلماء ، ذلك أن الناصر فى الأدلة الشرعية ٠٠ متألفة متوافقة لاتنافر بينها ولا اختلاف ﴿١﴾ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴿٢﴾ ، غير أنه قد يظهر أمام بعض الناظرين فى الأدلة تعارض دليلين والحق أنه ليس بتعارض والسبب هو نقص فى علم هذا الناظر فى الأدلة أو خلل فى فهمه أو منهجه أو خلل فى تطبيق المنهج مع صحته .

(١) د . محمد الحفناوى ، التعارض وترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الاسلامى ، القاهرة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ٨ ؛ انظر أيضا : د . السيد صالح عرض ، بحث فى التعارض والترجيح عند علماء أصول الفقه ، مجلة "ضوء الشريعة" السعودية ، العدد ٨ ، جمادى الأولى ١٣٩٧ هـ - ص ص ٢٦٧ - ٣٠٩ .

كذلك يمكن ملاحظة ماأسماء الطوفى بقنوتون التفسير الذى أشار فيه الى جوانب من إمكانات الجمع الطوفى سليمان بن عبد القوى البغدادي ، الأكسير فى علم التفسير ، تحقيق : د . عبد القادر حسين (ضبط واخراج) . القاهرة : مكتبة الأدب ، ١٩٧٧ ، ص ص ١١ - ١٥ .

(٢) النساء / ٨٦ .

ومن الواجب البحث فى الأسباب التى أدت إلى التعارض فى نظر مدعيه ، وسبب قيام العلماء بمهمة التوفيق بين المتعارضين . . . والتعارض وما يتصل به من شروط وأحكام ، فمن اللازم معرفة (مدلوله - وأقسامه - وأركانه - وشروطه - ومجاليه - وحكمه - ومستوياته فى مثل التعارض بين منقولين ، وبين منقول ومعقول - وفى الجمع والترجيح وشروطهما وكيفيتهما) والقاعدة الكلية المعتمدة فى هذا المقام أن "التعارض بين الأدلة الشرعية بحسب الظاهر فقط وليس تعارضا حقيقيا . . ." (١) .

- فقد يكون توهم التعارض بسبب أن يكون النص ظنى الدلالة ، ذلك لأن النص من حيث دلالة على الأحكام اما قطعى الدلالة أو ظنى الدلالة ، وفى هذا المقام وجب تحديد ثلاثة عناصر أساسية : نسبة الدليل إلى مصدره ، وحجية المصدر وقيمته فى سلم التصاعد ، وأخيرا ضبيعة الدليل وتوصيفه .

- وقد يحكم حكما فى حالة ، وحكما آخر بالنسبة للمسألة ذاتها فى حالة أخرى . . . فيفهم من ذلك أنه تعارض . . . وقد يكون اختلاف الحكمين انما هو لاختلاف الحالتين وليس من التعارض فى شىء وعليه فيكون لكل من النصين وجهة ومن ثم لا مجال للقول بتعارضهما ، وفى هذا السياق لزم تحديد مجموعة من الخطوات والقيام بها : تحديد الحكمين ، تحديد الحالتين - تحديد عناصر الاختلاف بين الحكمين والحالتين - تحديد وجهة النصين .

- وقد يكون السبب فى هذا التعارض المتوهم ، أن أحدهما ناسخ للآخر وقد لا يعلم بذلك الناظر فيهما فيظن التعارض وليس بتعارض ، أما أن الناظر لم يدر عن حقيقة الناسخ والمنسوخ شيئا أو أنه لم يتعمق فى مباحث هذا الفن فيعجز عن الجمع بين الدليلين ومن ثم يحكم بالتعارض .

- وقد يذكر النبى صلى الله عليه وسلم طريقين أو طرقا لبعض الأمور والأحكام الشرعية (ومنها المستنبطة من القرآن الكريم) والأخذ بكل واحد منها جائز ، ويذكر بعض الرواة واحدا منها وبعض آخر الطريق الآخر ، فيفهم من الروايتين من لا يعلم ذلك التعارض بينهما وليس منه حيث أن الأخذ بالكل جائز .

- وكذلك فقد يرد فى القرآن الكريم - والسنة الصحيحة أيضا - لفظ عام يراد به العموم وآخر يراد به الخصوص ، وقد يرد كذلك بصيغة الخصوص ، فيرى فى ظاهر هذه الألفاظ اختلافا ولكنه ليس باختلاف فى الحقيقة فان معرفة مثل هذا

(١) محمد الحفناوى ، التعارض . . . ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

ومافى حكمه من أيجديات تحيط بالنص أو تتعامل معه امر قد يزيل وهم التعارض والاختلاف^(١).

ولاشك أن الإشارة الى توهم التعارض قد سافت الى الحديث عن الجمع بين الأدلة وأنت بعض الامثلة له والنماذج عليه ، فللجمع معان وشروط وجب مراعاتها ، فالجمع اذا كان يعنى لغة تأليف المتفرق فان هذا المعنى يشير الى انه من أهم مستلزمات النهج الموضوعى فى التفسير . أما الجمع فى الاصطلاح فهو بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية سواء كانت عقلية او نقلية ، واظهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقة، سواء كان ذلك البيان بتأويل الطرفين أو احدهما .

وللجمع والتوفيق بين المتعارضين شروط أهمها^(٢) :

- أن يكون كل من الدليلين المتعارضين ثابت الحجية والا فلا مسوغ للدليل مع عدم ثبوت الحجية .

- ألا يؤدى الجمع الى بطلان نص من نصوص الشريعة أو بطلان جزء منه ، فانه لا يعتبر. يمثل هذا الجمع ، ولا يمكن أن يعتمد عليه فى الأحكام الشرعية .

- أن يكون الدليلان المتعارضان متساويين ، وذلك حتى يصح الجمع بينهما ، ومن هنا فاذا كان أحد طرفي التعارض أقوى من الآخر ، يصار الى ترجيح القوى والعمل بمقتضاه ، وترك الدليل الآخر ولا يصار حينئذ الى الجمع بينهما . . . فان أمكن الجمع والترجيح (كما قال الجلال المحلى) فالجمع أولى منه على الأصح .

- ألا يكون الجمع والتوفيق بين المتعارضين بالتأويل البعيد وذلك انما يتحقق بما يلى:

* ألا يخرج التأويل عن القواعد المقررة فى اللغة .

* ألا يخالف عرف الشريعة ومبادئها الكلية السامية .

* ألا يكون بحيث يخرج الكلام به الى مالا يليق بكلام الشرع الحكيم .

فاذا لم يكن الجمع والتأويل بهذه المثابة وعلى هذه الكيفية بأن فقدت هذه الشروط أو بعضها فان التأويل يعتبر باطلا ولا يعتد بمثل هذا الجمع المبني على هذا التأويل .

- ألا يصطدم الجمع مع نص صحيح .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٦ - ٢٧٠ .

- ألا يكون المتعارضان بحيث يعلم تأخر أحدهما عن الآخر ، وهذا الشرط للسادة الحنفية القائلين بتقديم البحث عن تاريخ المتعارضين فيحكم بالنسخ ان علم والا كان الترجيح ان تعذر الجمع .

- أن يكون الباحث في المتعارضين والناظر فيهما من أجل الجمع - مثلاً - أهلاً لذلك . " وعليه فلا يقبل مثل هذا من كل واحد لا يليق بهذا المسلك . حيث أن منصب التوفيق بين المتعارضين والنظر في الأدلة من أجل الجمع والتوفيق وبناء الأحكام الشرعية منصب خطير ومسلكه مسلك رفيع وميدانه فسيح ، لا مجال لكل فارس أن يجول فيه . . . " (١) .

ولاشك أن هذه القواعد المهمة في هذا المقام خاصة اذا ماتعلق الأمر بكتابة المتخصص في العلوم السياسية في مثل هذه الموضوعات ، ولاشك أن منها موضوع البحث: "العلاقات الدولية في الاسلام" ، ويبدو حل هذا الاشكال الاجرائي في ضرورة وجود "مستشار شرعي" ذي طبيعة خاصة وموسوعية في علوم القرآن يصار اليه للتنبيه على مثل هذه القواعد وضرورة اتباعها وكيفية تطبيقها فضلاً عن نظرية في التطبيق حتى يسلم من الثغرات والمعاييب فهذه من الأمور المنهاجية الذي يرد على تطبيقها الاستدراك ، فالجمع لا بد أن يكون معتبراً ، وهذا لاشك من قواعد اعتباره بل وربما أولاهها .

- ألا يخرج الباحث بتأويله عن حكمة التشريع الكلية وجوهره وروحه ومقاصده العامة ، ولا يخالف بجمعه وتأويله الأحكام الشرعية المتفق عليها او المنصوص عليها نصاً قاطعاً ، أو ما علم من الدين بالضرورة ، فاذا لم يكن ذلك كذلك وبهذه المثابة لا يقبل من صاحبه ولا يجوز ابتناء الأحكام الشرعية عليه وليس لأحد اتباعه ، وعرض بمحمل الحصيلة على مستشار شرعي متخصص ألزم وأولى في هذا المقام (٢) .

ويرتبط بمنهج الجمع بين الأدلة منهج تبعي يصار اليه وهو الترجيح الذي يعنى لغة اعتقاد الرجحان كما يعنى اصطلاحاً تقدير الناظر في الأدلة أحد الطرفين المتعارضين لما فيه من فرية معتبرة يجعل العمل به أولى من الآخر (٣) . وللترجيح شروط (٤) يجب الفطنة اليها وتطبيقها بضوابطها وحدودها أهمها :

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

(٢) انظر بمجلد لثقارير الخاصة بجموعة الأصول في هذا المقام .

(٣) الحفناوي ، مرجع سابق ، ص ٢٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

- أن تكون الأدلة قابلة للتفاوت ، فإذا لم تكن قابلة له امتنع الترجيح ، فالقطعيات لا ترجح فيها ، حيث ان الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الآخر كى يغلب على الظن صحته ولاشك أن الأخبار المتواترة مقطوع بها وعليه فلا يفيد فيها الترجيح شيئا .

- أن يتفق الدليلان المتعارضان فى الحكم مع اتحاد الوقت والمحمل والجهة (وجملة ما يمكن أن نسميه بالظرف) ، وعليه فلا تعارض بين النهى عن البيع مثلا فى وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة وبين الاذن فى غير هذا الوقت . . وذلك لاختلاف الحكم فى كل منهما .

- أن يتساوى الدليلان المتعارضان فى الثبوت، وعليه فلا تعارض بين القرآن وخبر الواحد .

- أن يتساوى الدليلان فى القوة ، وعليه فلا تعارض بين المتواتر والآحاد ، بل يقدم المتواتر بالاتفاق .

- أن يكون الترجيح بين الأدلة وعليه فالدعاوى لا يدخلها الترجيح ، لأن الدعاوى ليست داخلة فى حد الدليل .

- أن يقوم دليل على الترجيح ، وهذا على طريقة كثير من الاصوليين لكن الفقهاء يخالفونهم فى هذا الشرط ، وقالوا انما يشترط عدم امكان العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من جهة امتنع الترجيح لأن فى العمل بكل واحد منهما جمعا بين الدليلين ، ولا كذلك الترجيح ولاشك أن الاستعمال أولى من التعطيل .

الاستقراء والجمع بين الأدلة (الجمع الاستقرائى والتواتر المعنوى) :

الاستقراء لغة جمع الشيء الى بعضه وضمه ، وفى الاصطلاح تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر كلى ^(١) . وهو نوعان ، تام وهو تصفح جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها وهذا النوع يفيد القطع اتفاقا ، وناقص وهو تصفح أغلب الجزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها . . فالحكم يختلف فيه ^(٢) فذهب بعضهم الى القول بأنه لا يفيد الحكم لاقطعا ولاظنا ، وذلك لجواز أن تختلف الجزئيات فى الأحكام ، فاستقراء البعض دون البعض لا يجيز الحكم على الباقي بواسطة هذا الاستقراء، وذهب بعضهم الى أنه يفيد الحكم ظنا ولا يفيد قطعا وذلك لتتبع أغلب

(١) مرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٢) انظر : د . محمد فهمى علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الاسلامى ، القاهرة : الهيئة المصرية

العامة للكتاب ، ١٩٨٩ ، ص ص ٦٢ - ٦٣ .

الجزئيات مع تماثلها فى الأحكام يوجد عند (المجتهد) أن حكم باقى الجزئيات كذلك لأن شأن النادر أن يلحق بالكثير الغالب ، والعمل بالظن واجب . . لأن العبرة بالظاهر ، والظاهر فى هذه المسألة هو أن حكم الباقي الذى لم يستقر كحكم غيره مما استقر فوجب اعتباره عملا بالظاهر ، وهذا هو رأى الجمهور .

ولاشك أن استقراء كافة الأدلة بصورة أقرب الى الحصر - مع بذل غاية أقصى الجهد فى هذا المقام - انما يعد طريقا مأمونا يُطمئن الى فيه هذا المقام .

ذلك أن الاستقراء المعنوى هو استقراء للكليات التى تخضع لها الجزئيات ثم يستخلص من هذه الكليات كليات أعم منها معتمدا على استقراء النصوص أى يعتمد على النص المكتوب ، كما يعتمد على الوقائع الحسية المباشرة . . وهو استقراء ينصب على ادراك العقل للمعاني التى يستخلصها من واقع تجريبى، فهو يرتقى من معنى الى آخر حتى يصل الى معنى كلى يأخذ حكم الضرورى . فإذا استقربنا "النصوص" فيجب عدم الاعتماد على نص واحد فقط، لأنه لن يوصلنا الى اليقين، لأن هناك نصوصا يحتمل متنها التأويل . . والأدلة المعتبرة هنا هى المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع ، لأن اجتماع الأدلة مع بعضها يضى قوة على المعنى مثله فى ذلك مثل التواتر المعنوى الذى يفيد اليقين..

من هنا يكون الاستقراء المعنوى هو المنهج الذى لا يعتمد على دليل واحد بل يجمع كل الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات فى أعيان مختلفة هذا مع ما يضاف الى ذلك من قرائن وأحوال، وما يفهم بطريق التمثيل والعقل، ومن روح المسألة وما تعبر عنه.

وعلى ذلك فلا يجب أن نناقش كل جزئية على حدة. ونظن ان هذه القضية لها معنى ، فالمستدل بنص واحد منفصل عن بقية النصوص يعطى فرصة للمعترض عليه بأن يكر عليها نصا نصا ، ويستضعف الاستدلال بها على العلم اليقيني ، ومن هنا امتاز العلم الكلى عن العلم الجزئى فاذا كانت الفروع مستندة الى أدلة منفردة والى مأخذ معينة فانها سوف تبقى على أصلها من الاستناد الى الظن بخلاف العلم الكلى ، فانه مأخوذ من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق ، لامن آحادها على الخصوص .

وهذا كله يشير الى النهج الموضوعى فى التفسير الذى يجعل من الترابط بين الأدلة فى بنية بصورة تحقق البيان والوضوح والضبط بما يحقق تأسيسا للتواتر المعنوى ، بما يحقق للتنظير صوابه ودقته (١) .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٢ - ٨٩ .

وفى هذا السياق يبدو لنا أن الجمع الاستقرائى المفضى الى التواتر المعنوى يمكن اعتباره قاعدة لعلمية التنظير بحيث تجمع بين مستويات التنظير المختلفة وتتكامل عناصرها فى نسق واحد تحكمه علاقات الترتيب والتصاعد بما يجلى الرؤية وتوضح به الحقيقة.

عملية التنظير لا بد لها أن ترى الكليات استقراء من جزئيات ، ولا ترى الجزئيات إلا فى ضوء الكليات ، لا ترى الفرع منبت الصلة عن أصله بل ترده اليه رداً جميلاً صائباً، ولا ترى التابع إلا بضمه لأصيله ، وتجعل من ميزان الأولويات عنصراً أساسياً فى عملية التنظير ، نسق تتكامل فيه كافة العناصر والمستويات ، تحكم عملية تشغيلها بما يحقق للجزء فاعليته فى إطار الكل ، وتقعد القواعد بما يسمح باستخلاص قوانين كلية ضابطة ومعايير شاملة حاكمة ، كل ذلك فى ضوء رؤية كلية عامة شاملة .

التنظير:

يعتبر القرآن الكريم المصدر التأسيسى لعملية التنظير للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم ، واعتباره كذلك يعنى أنه قاعدة التنظير والضابط لها والحاكم لها والعيار عليها، وتعد السنة مكملية ومفسرة فى هذا المقام ، والتنظير عملية مركبة بمقدار ماتتعدد مستوياتها بمقدار ما يتطلب الأمر صياغة هذا التنظير بصورة محكمة متكاملة فى منظومة تتسم بالوضوح والضبط والتنظيم^(١) ، البنيان النظرى فى مستوياته وعناصره يشد بعضه بعضاً ، تتراحم عناصره وتتكافل مستوياته وتتكامل . والتنظير يتضمن على الأقل أربعة مستويات أساسية تتفرع الى أكثر من ذلك:

الأول : يعنى بتأسيس الرؤية الكلية التى تشتق منها وعنهما "تنظير العلاقات الدولية فى الاسلام" الرؤية الكلية تشمل عناصر التأسيس العقدى الذى يؤكد على النظرة للانسان والكون والحياة^(٢) وموضع كل منها فى بناء العمارة الحضارية

(١) التنظير عملية منهجية تتطلب سابقة عليها أهمها "المنهج" واعتبارات الصياغة فى منظومة وهى عملية ممتدة تودى بنا مع التراكم والأحكام إلى بناء نظرية فى سياق الأطر الكلية التى يحددها القرآن .

انظر : د. لبيب السعيد ، دراسة أولية : فى مناهج البحث الاجتماعى فى القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه ، جدة : دار عكاظ ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣ .

(٢) محمد المبارك ، نظام الاسلام العقائدى فى العصر الحديث ، القاهرة : دار الدعوة ، ١٩٨٠ ، ص ١٣ ومابعد ، انظر أيضاً : محمد المبارك ، النظرة الاسلامية الى الكون والانسان والحياة ، ضمن ندوة الاسلام والحضارة ودور الشباب للمسلم ، المجلد الأول ، الرياض من ٢ - ٢٧ ربيع الثانى ، ١٩٨٠ - ٢٥ مارس ١٩٨٩ ، ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٢٢٩ ومابعد .

وتأسيسها ، كما تشمل مقاصد الشريعة الكلية والأساسية ^(١) وكذلك جوهر السنن الكونية والتاريخية والاجتماعية والنفسية التى تتعلق بحقيقة الحركة الحضارية ، وكذا الأنساق القياسية والمعمارية التى تشكل معايير للحركة وضوابط لها ، وكذلك الاطار القيمي الكلى الحاكم . مستويات متعددة تشكل مجمل هذه الرؤية الكلية ربطها بجانب العلاقات الدولية فى الاسلام وعناصرها أمر من الأهمية بمكان يسهم فى حل اشكالات متعددة ليس فقط فى سياق عملية التنظير ، بل وغالبا فى واقع التعامل الدولى المعاصر بتشابكاته وتفاعلاته .

الثانى : يعنى بالمفاهيم الأساسية والفرعية وعملية بنائها ، فالمفاهيم هى الوحدات الاساسية فى البنيان التنظيرى والمنهجى وتشكل لبناته ، واذا كانت المفاهيم عامة جملة مفاتيح ، فان الأطر المرجعية والمفاهيم الاطارية الكلية ، تتيح وضع المفاهيم فى مواضعها ، واخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها وتشغيلها فى تشكيلاتها المتباينة فى اتجاه معلوم فى سبيل تحقيق القصد من التنظير ، هذه المفاهيم الكلية هى الكفيلة بتأكيد فعالية التنظير ، اذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات والمفاهيم المشتقة الجزئية والفرعية والتابعة واقامة العلاقات الارتباطية بينها ، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات فى ضوء المنظومة القيمية التى تنطوى عليها هذه الأطر ، والعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم ، فحيث الاطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم ، فان دعائم الاطار تقدمها المفاهيم ^(٢) .

الثالث : ويبدو ذلك المستوى الثالث فى اطار التنظير والتأصيل لنماذج تاريخية ^(٣) تحقق مقصد العبرة كهدف منجى ^(٤) ، نماذج تاريخية تجسد مادة تأصيلها فى القرآن خاصة فيما اصطلح على تسميته بالقصص القرآنى ^(٥) ، النموذج الفرعوى على سبيل

(١) انظر : الشاطبى ، الموافقات ، ٥٥٠ مرجع سابق ، الجزء الثانى ، انظر أيضا الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، تونس : مكتبة الاستقامة . المطبعة الفنية ، ١٣٦٦ هـ .

(٢) د. منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى بين المقدمات والمقومات ، مؤتمر قضايا المنهجية والعلوم السلوكية ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم ، ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ ، ص ص ٣-٦ .

(٣) انظر مفهوم النماذج التاريخية : د. حامد عبد الله ربيع ، الدعاية الصهيونية ، جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥ ، ص ص ٢٦-٢١٨ .

(٤) سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٥) اهتمت مؤلفات كثيرة بالقصص القرآنى انظر على سبيل المثال : سيد قطب ، التصوير الفنى فى القرآن ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٩ ، ١٩٨٠ ، ص ص ١١٩ - ١٧٥ ، محمد قطب عبد العال ، نظرات فى

المثال يرمي الى عناصر التعامل مع الرعية والتعامل مع عناصر الأقليات داخل المجتمع السياسي (بنو اسرائيل) ^(١) ، وكذلك نموذج ذى القرنين يشير الى حقائق مفهوم الأمن بامتداداته العقدية والاستعداد المادى ، وبجوانبه الداخلية والخارجية ^(٢) ، نماذج تاريخية قرآنية يمكن أن تسهم فى تأصيل علائق المسلمين بغيرهم ، وبينهم ، وبعناصر اعداد القوة بكل مضامينها المعنوية والمادية .

ونماذج تاريخية تجعل موضوعها السيرة النبوية ومصدرها القرآن الذى يصوغ حركتها الكلية فى شكل اجمالى يوضح تطور وقائع الدعوة وأساليبها وأدواتها وأهدافها ، ان وقائع التعامل تلك تشير الى أكثر من نموذج تاريخى يفيد فى عملية التنظير واحكام بنائها فى سياق التأكيد للرؤية النظرية بنماذج حركية تترجمها الى واقع حتى متجسد يسهم فى بيانها وتبين جوهرها وحكمتها ^(٣) .

الرابع : هذا المستوى يشير الى أن عملية التنظير لا تطلب لذاتها - على أهميتها وضرورة القيام بها ، بل لابد أن تتفاعل مع هذا الواقع ومع اشكالاته وتقدم الاجابة عن تلك الاشكالات من خلال هذا البيان التنظيرى ، وهذا المستوى لا يعتبر - ولا ينبغي أن يعتبر - خارج اطار عملية التنظير بل هو جزء لا يتجزأ منها ، تأكيداً للمقصد الأساسى للتدبر القرآنى ﴿ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم﴾ ، كما أنه يشير الى عبثية الفصل بين التنظير النابع من القرآن والواقع المعاصر وتطوراته ، لأن هذا الفصل من جملة اتخاذ القرآن مهجوراً ^(٤) .

قصص القرآن ودعوة الحق ، السنة (٦) ، العدد (٥٩) ، أكتوبر ، ١٩٨٦ ، انظر أيضاً : د. فؤاد على رضا ، من علوم القرآن ، القاهرة : مكتبة مدبولى ، دار اقرأ - بيروت - القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٨٧ - ٢٠١ .
(١) انظر : سيف عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر ... مرجع سابق ، ص ١٩٧ - ٢١٦ .

(٢) مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٠ - ص ٣٣٣ وما بعدها ، انظر أيضاً اشارة الى هذا النموذج القرآنى : د. كمال مصطفى محمد ، منهج الاسلام فى علاج حاضر المسلمين ، القاهرة ، الناشر المؤلف ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، ص ٣٢٧ - ٣٢٩ .

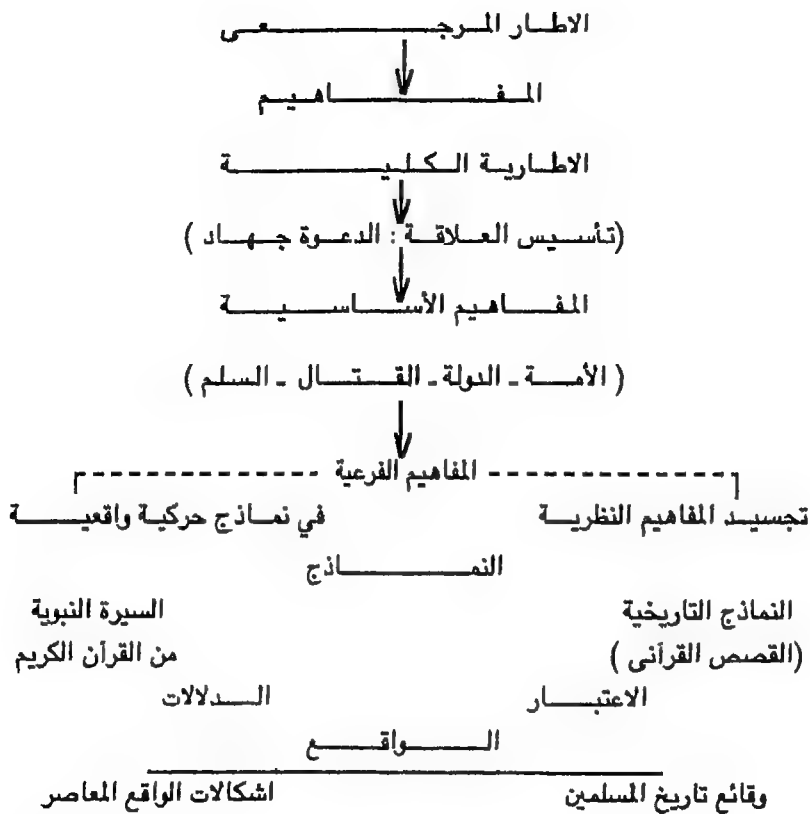
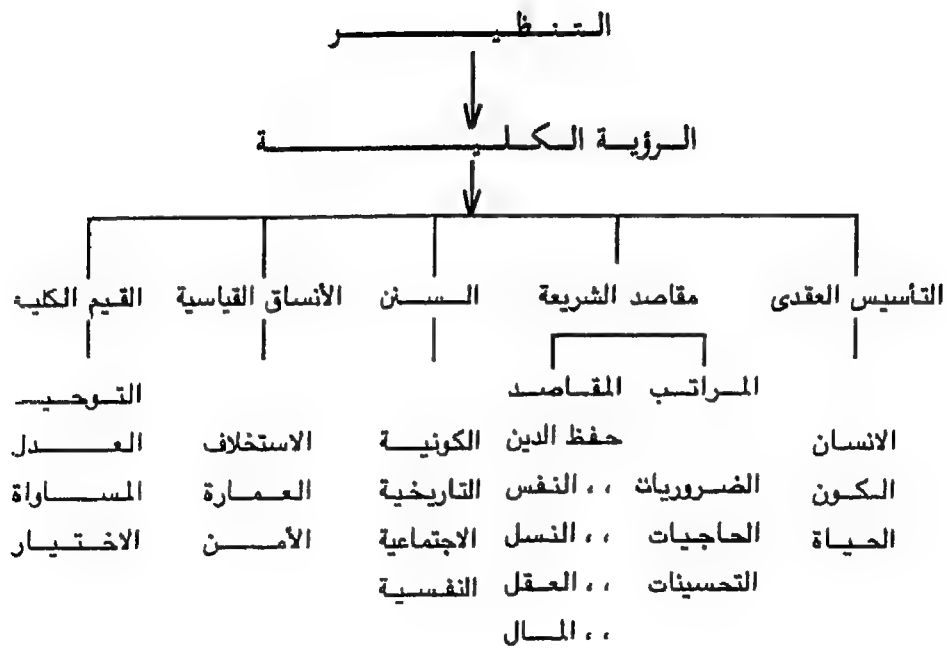
(٣) منير الغضبان ، المنهج الحركى ... مرجع سابق ، د. محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة : دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام وما تنطوى عليه من عظات ومبادئ واحكام ، ط ٧ ، د. ن ، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٨م . ص ١١ وما بعدها .

(٤) نشير بذلك الى الآية ﴿يا رب إن قومى اتغلوا هذا القرآن مهجوراً﴾ الفرقان/ ٣٠ . انظر تفسيراً ضافياً لهذه الآية فى : ابن باديس ، آثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عفار الطالبي ، الجزائرية ، ١٩٦٨ ، ج ١ ،

اشكالات الواقع وحوادثه المتجددة لاتنقضى ، تفترض متابعة توضيح موقف الشرع منها بدقة ووضوح ، ولاشك أن هذا لابد بدوره أن يكشف عن مناطق القصور فى البناء التنظيرى التى يجب تداركها ما استطاع الباحث الى ذلك سيلا .

وهذا لايجب فقط على الواقع المعاصر أو التحسب لتطورات المستقبل ، بل هو كذلك يعين على فهم حوادث تاريخ المسلمين وامكان تقويمها على اساس عناصر هذا البناء التنظيرى بكل مكوناته ، فهو يسهم فى تفسير غوامضه ويقوم بنتائجه وفق عناصر قياس منضبطة وواضحة .

ص ص ٤٠٧ - ٤٠٩ ، انظر ايضا فى هجر القرآن وآثاره : محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن : فى مدارس أجزاها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، فرجينيا : ١٩٩١ ، ص ص ٣٠ - ٣١ .



نموذج للاشكالات المثارة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص) آية السيف وتنظير العلاقات الدولية فى الاسلام (:

فى هذا السياق الذى يجعل من قضايا المنهج شطراً يتعلق بالتنظير وآخر يتعلق بالتطبيق^(١) ، يبدو لنا ان أنجح الوسائل لبيان هذا الشطر الأخير واشكالاته وأثر المنهجية فى مواجهة تلك الاشكالات وتقديم اجابات لها تتسم بالوضوح والدقة انما يكون فى تقديم نموذج تطبيقي للاشكالات المثارة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص ، خاصة ما يدور حول ما أسمى بآية السيف^(٢) وما تركه من دلالات حول تنظير العلاقات الدولية فى الاسلام . هذا النموذج المختار يعتبر نموذجاً مثالياً من حيث ما يثيره من اشكالات متعددة حتى تكاد تغطي الجانب الأكبر من الأبجديات الأساسية فى فهم النص والعناصر المتعلقة ببيئة النص وأحواله بل هى تحابه بادعاءات استشراقية واسقاطات معاصرة تتطلب رداً ، كما يلزم القيام بالتنقية وهى تشير معظم الاشكالات للجمع بين الاجتهادات ؛ واذا كان هذا النموذج يقوم على أساس من توجه أساسى يتأسس على النسخ فان هذا كله استدعى كافة العناصر الأخرى سواء تعلقت بفهم النص أو بالتعرف على بيئته ، سنرى كيف أن لذلك مدخلاً فى التعرف على ترتيب النزول ؟ وكيف أن بعض الأدلة ارتبطت بأسباب للنزول ؟ ، وأن قضية هذا النموذج الكبرى فى النسخ والمنسوخ والمنسأ ، والأدلة منها ما ينصرف الى دائرة العموم والخصوص ومنها ما يتعلق بالاطلاق والتقييد وبعضاً منها يقع فى مضمار الجمل والمفسر ، وكثيراً ما يستدعى قضية الحكم والمتشابه ، ويثير ذلك ما يتعلق باللغة والألفاظ والاصطلاحات ، نحن أمام جملة من القضايا المتشابهة والمتداخلة حين يعرض هذا النموذج لمعظم الاشكالات المنهجية التى تتطلب اجابة عن طريق عناصر المنهجية التى تشتمل على فهم أبجديات النص وبيئته^(٣) .

وواقع الأمر فان الكتابات المتعددة تحت مسمى العلاقات الدولية فى الاسلام أو أقرب لهذا الموضوع لم تدر الاهتمام الكافى لقضايا المنهج خاصة فى جانب التطبيق ، وربما أشارت إيماء عند تبني رأى والانتصار له الى بعض القواعد ، لكنها فى حقيقة الأمر غابت وربما ندرت بلا تجميع ، وبدت ناقصة غير مكتملة ، وفى الغالب شذرات بلا نظم أو تنظيم^(٤) .

(١) محمود شاكر ، رسالة .. مرجع سابق ، ص ٣٤ .

(٢) آية السيف أو آيات السيف متعددة وأغلبها وارد فى سورة براءة و التى تعد آخر ما نزل فى الجهاد .

(٣) انظر ما سبق من عرض مثل أبجديات فهم النص وبيئته .

(٤) انظر الدراسات التى سبق الإشارة إليها تحت عنوان " العلاقات الدولية فى الاسلام " أو ما شابهها .

نحن أمام ثلاثة اتجاهات حيال هذه القضية :

أولها : قال بنسخ آية السيف كل الآيات التي يتعارض موضوعها مع ما تقرره ، ومن ثم قال هؤلاء بنسخ الآيات التي تشير الى الصفح والعفو والكف والموادعة والمساملة والمجادلة بالحسنى بل الآيات التي تشير الى الاختيار. فئات من الآيات تحت كل عنوان من تلك العناوين السابقة حسب هذا الرأي - نسخت ^(١) .

ثانيها : ذلك التوجه الذى تبنى أن لانسخ فى القرآن ^(٢) ، وأن الآيات الواردة بالقرآن جميعها يجب اعمالها لايرد عليها النسخ .

وثالثها : يقر النسخ ، الا أنه يحرص على التفرقة بينه وبين ما يرتبط به من مفاهيم مثل المنسأ ، والعموم والخصوص وغيرها من مفاهيم ، هذا التوجه يجعل المنسوخ فى أضيق نطاق ، ولا يسلم لمن قال به الا وفق قواعد ودلائل قوية ^(٣) .

وترتب على تلك الاتجاهات الثلاث مواقف يمكن توصيفها من حيث المترتبات عليها، فأما ذلك الاتجاه الأول فانه أفرط فى النسخ فأدخل فيه ما ليس منه العموم والتخصيص ، ولم يعتبر حقيقة اخرى ترتبط به وهى المنسأ . أما الثانى فقد فرط فى هذه الحقيقة .

وأخيراً كان الاتجاه الثالث الذى وقف الموقف الوسط العدل بصدد تلك الاشكالية ، فأكد على وجود النسخ وفق ماقررتة الأدلة الظاهرة الواضحة ، فوجد النسخ حكماً ، لم يكن يعنى وفق هذا الاتجاه أن كل من ادعى النسخ فى آية أو أخرى (أى فى محتوى النسخ ومضمونه) يسلم له ، ويضع المنسأ على خريطة النسخ لايهمله ، مؤكداً عليه فى موضعه وهو أمر له من النتائج الحيوية فى هذا المقام كما أن هذا التوجه يميز بين

(١) انظر هذا الرأى فى الزركشى : البرهان ، مرجع سابق - ج ٢ ، ص ٤٠ ، السيوطى ، الاتقان ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢١ .

(٢) انظر : عبد المتعال الجبرى ، لانسخ فى القرآن ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٠ ، نفس المؤلف ، النسخ فى الشريعة الاسلامية كما أنهم : الناسخ والمنسوخ بين الاثبات والنفي ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٢ ، ١٩٨٧ ، د. أحمد حجارى السقا ، لا نسخ فى القرآن ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٨ .

وقارن فى هذا السياق الذى يناقش الرأى القائل بأنه لانسخ فى القرآن : الصادق السالم أحمد الحازمى ، النظم القرآنى وأثره فى الأحكام ، ج ١ : طرابلس : المنشأة العامة للنشر - ١٩٨٥ ، ص ١٦١ - ١٦٦ .

(٣) انظر فى هذه التفرقة : الزركشى ، البرهان ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ ؛ السيوطى ، الاتقان ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢١ .

النسخ وما قد يختلط به من أيجديات أخرى وهو ما يؤدي إلى عناصر تحليل أكثر دقة واحكاما في فهم دلالات النص القرآني ووجهته .

والتوجهات الثلاثة في قيامها بعملية الجمع تختط أكثر من طريق في مواجهة عناصر اشكالاتها فالأول الذي يقوم على التعارض ، لا يرى من طريق سوى البدء بعملية النسخ لا الانتهاء إليها حينما لا يصر إلى الجمع بطريق معتبر ، ومن ثم فهو يجعل من المتأخر ناسخا للمتقدم وهو أمر رتب حالة من الإفراط في النسخ عند توهم التعارض ، وتوسع فيما سمي بالنسخ الضمني أو الاجتهادي هذا التوجه آلت حصيلته إلى إثبات آيات السيف دون غيرها والتي تدور حول الصفح والموادعة والمسألة والمعاهدة والمجادلة بالتي هي أحسن وآيات الاختيار . أما الثاني الذي أداه إنكار النسخ وعدم وجوده في القرآن إلى تفريط ، اذ يحاول الجمع مطلقا بين مختلف النصوص واعمالها جميعا بلا تمييز ، ورغم أنه قد يستند إلى وجود المنسأ الذي يستدل به من الآية ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها ... ﴾ ^(١) يهمل بلا مسوغ المعنى الظاهر بوجود النسخ في مفتتح تلك الآية ، أداه كل ذلك إلى التكلف في الجمع والتعسف في التأويل بما لا مسوغ معتبر له أو دليل قوي ، فاذا كان الاتجاه السابق قد أفرط فيه بلا دليل واضح عليه ، فان هذا الاتجاه قد فرط بلا دليل واضح عليه ، والأمر الصواب على غير هذا وذاك ، وهو ما يشير إلى أسس تؤكد في أولها وجود النسخ بدليل ظاهر في الكتاب والسنة ، يتعرف الحكمة منه لا يبدأ به إلا بنص واضح عليه ، وهو في هذا يتبع القاعدة التي مفادها "الجمع أولى" من طريق معتبر ، حيث أعمال النصوص أولى من إهمالها أو إلغائها ، فالنسخ مقرر لامراء في ذلك إلا أنه يحتاج إلى دليل لأن النسخ خلاف الأصل كما أنه يميز بين النسخ والمنسأ ، ويجعل من التمييز بين النسخ وأيجديات فهم النصوص الأخرى مثل العموم والخصوص أمور يجب اعتبارها حين التطبيق المنهجي في هذا المقام بما يؤول إلى أعمال النصوص على وجهها المناسب فان تقرر النسخ واضحا عمل به ، وهو موقف منهجي مركب يتحرى لمنظومة الأيجديات القرآنية في تكاملها ، فاعليتها وتشغيلها عند التعامل مع النصوص القرآنية والجمع بين الاجتهادات حولها ، كل على وجهه المناسب والملائم من الناحية المنهجية .

وحقيقة الأمر في هذا المقام أن الاتجاه الأول الذي أفرط في النسخ ، رغم أنه اعتبر حلا لاشكال التعارض بين الأدلة وتوهم الاختلاف بينها إلا أنه انزلق إلى نوعية من المشاكل تتفرع كل منها إلى اشكاليات فرعية احداها تتعلق بأيجديات منهجية فهم النص والتعامل معه . اذ أهدر هذا التوجه مجموعة من تلك القواعد المنهجية ، تجب مراعاتها ، وأن إهمالها أو إهدارها أو الغفلة عنها يعد قصورا منهجا في التعامل مع

النص القرآنى وهو أمر يودى الى النوع الثانى من الاشكالات والتي تتعلق بآثار ونتائج أعمال هذا التوجه ، مما يحدث مجموعة من الاشكالات الجديدة .

أما الاتجاه المقابل الذى فرط فى حقيقة النسخ والذى أعمل النصوص جميعاً بلا تمييز، فإنه أهدر بدوره أهم الأبيديات المنهجية للتعامل مع النص القرآنى وفهمه ، اذ أهدر حقيقة النسخ فضلاً عن عدم تلمس حكمته رغم قطعية الأدلة على وجوده من آيات قرآنية يؤكد ظاهرها ذلك ، وكذا السنة الصحيحة والكلام الجارى على السنة الصحابة الذين شاهدوا منازل الوحي ، فضلاً عن مراعاة تدرج الاحكام وهو أمر يفضى لايجاب النسخ . . وغير ذلك كثير مما لا يحسن تكراره ، كما أن هذا التوجه لم يحدد ممكن الاشكال بدقة وهو مائل على اختيار الحلول لمجاوبته ، فالاشكال حقيقة ليس بأى حال فى وجود النسخ من عدمه ، اثباته أو انكاره ، بل أنه ينصرف الى محتوى النسخ ومضمونه والاسراف فيه، ومن هنا برز الاشكال فى الافراط فى وصف الشئ بالنسخ أو التفريط فيه ، وليس حل هذا الاشكال عامة فى اهدار حقيقة النسخ أو انكار وجوده فى القرآن ، لأن هذا التوجه سيفضى الى عناصر تكلف وتعسف فى التأويل لايحتملها النص ، كما أنها خارجة عن حد استقامة المنهج والعدل فى أعمال قواعده وعناصره .

ويظل هذا التوجه الثالث التوجه الوسط العدل فى هذا السياق ما بين افراط فى حقيقة النسخ والتفريط فيها . هذا التوجه بدوره يقوم على مجموعة من القواعد الأساسية التى يجب اعتبارها بحثياً واجرائياً ومنهجياً فى الجمع بين الدلالات والاجتهادات المختلفة بين النصوص :

١ - فالنسخ أمر مقدر لامراء فيه تدل عليه النصوص الظاهرة قرآناً وسنة ، وعلى السنة الصحابة الذين شهدوا منازل الوحي .

٢ - أن النسخ له من الحكمة التى يجب مراعاتها ومطالعة ذلك فى الكتابات الخاصة به أو الفصول التى ترد فى كتب علوم القرآن يعتبر أمراً مهماً فى هذا المقام .

٣ - أن النسخ فى حد ذاته لاشكال حقيقى يرد عليه فى أصل وجوده واثباته ، ولكن لاختلاف ينصرف الى تطبيقاته ومصدقاته ومحتواه ، وما يعد كذلك ومالا يعد ، وما يعد منه ومالا يعد .

٤ - أن النسخ خلاف الأصل ، وهذا يرتب دلالات منهجية يجب اعتبارها والفتنة اليها ، فان كون النسخ بخلاف الأصل يشير الى افتقاره للدليل ، فالنسخ يحتاج الى دليل ولا يمكن القول به أو فيه بالتشهى ومحض الرأى .

٥ - أن النسخ ليس هو المنسأ ، تشير الآية التى تثبت النسخ الى تلك المغايرة بينهما، والمنسأ هو التأجيل والحكم فيه يرتبط بالحمل : ظروفًا وشروطًا ومن هنا يتوهم تعارضًا بين النصوص والأمر على غير ذلك .

٦ - أن التفرقة بينهما ترتب نتائج فى التوجه ودلالات فى المنهج ، فهذا التمايز وتلك المغايرة تعمل النصوص فى ظروفها وهو مايفترض تهيئة البيئة والمحل لأعمال الأحكام والمبادرة بالنسخ واعماله دون دليل ظاهر ليس من المنهج .

٧ - النسخ ليس الخصوص بعد عموم وليس التقييد على إطلاق فان اعمال هذه القواعد لايعد نسخًا الا أن الافراط فى ما صدقات النسخ ، أغرى البعض بالخلط بين هذه القواعد فأفراط فى النسخ توهمًا .

٨ - محتوى النسخ ، القضية اذاً ليست فى ثبوت النسخ ولكن فى محتواه ، ومصادقاته لاتعدد جزافًا ولكنها ترتبط بالدليل وقوته وحجته ، فليس كل من ادعى النسخ بين الأدلة بىادى الرأى يسلم له بذلك .

٩ - تشغيل الأبجديات الأساسية المنهجية فى التعامل مع النص باعتبارها منظومة واحدة يجب اعتبار كافة عناصرها ، ذلك أن البعض الذى جعل للنسخ القيمة العليا فى سلم تصاعد الأبجديات المنهجية ، قد عطل بلا مسوغ أو دليل أو برهان جملة من نصوص الشريعة ، والافراط فى الوصف بالنسخ حتى الأخبار مزلق خطر لأن فى ذلك تكذيباً لله ورسوله .

١٠ - اعمال النصوص أولى من اهمالها ، قاعدة اساسية تعنى عدم المبادرة الى اهمال النصوص الا ان كان منصوبًا عليه أو صريحًا .

١١ - الجمع أولى بين النصوص ، وهى قاعدة تتأسس على سابقتها ، وذلك وفق قواعد وشروط الجمع بين النصوص فالشريعة جملة واحدة على أن يكون الجمع معتبرًا وفق قواعد اللغة المقررة وعدم مخالفته عرف الشريعة ومبادئها الكلية ، وألا يكون متضمنًا مالا يليق بكلام الشارع وقبل هذا كله ألا يصطدم بنص صريح .

١٢ - أصل العلاقة وتأييد الحكم ، فان الجهاد بكونه ماضيا الى يوم القيامة، فان ذلك لامراء فيه حكما وفقها وفريضة ، الا أن هذا التأييد لاينصرف الى كونه أصلا للعلاقة ، والأصل فى هذا السياق " الدعوة " فهى سابقة على وقائع الجهاد ، مناسبة

لكافة الأحوال وهى مطلوب الشارع من كل مؤمن كما أنها تتضمن عناصر السلم وضرورات الجهاد بحيث يعد الجهاد والقتال والسلم اشكالا للعلاقة^(١).

١٣ - للجهاد ومعانيه دلالات منهجية ، فالجهاد كمفهوم شامل يستغرق كل حركة حضارية ملتزمة ومهتدية من قبل الانسان المؤمن أو الجماعة أو الأمة المهتدية ، كما أن الجهاد قد يصطلح عليه بأنه قتال الكفر وتعريفات المعانى تلك لابد أن تؤثر من ناحية منهجية فى تحديد المقصود ووجهته وتأسيس العلاقة^(٢) .

١٤ - الحكم ومحله ، الجهاد حكم ماض الى يوم القيامة ، فريضته لامراء فيها ، وقيمتها داخل ببيان الشريعة لاتنكر فهو ذروة سنامها ، الا أن للحكم محلاً ، واعمال الحكم يفترض تلازماً وجود المحل .

١٥ - فالجهاد مرتبط بأسبابه وظرفيته ، وليس هذا من النسخ ، فالجهاد مشروط بالقوة والاستطاعة وتوافر شروطه وأهدافه ومقاصده والحوار المحيط به (الدعوة - يقيتها - المنعة - المواجهة) فتغير حال المسلمين لايغنى الا بقاء فريضة الجهاد على المسلم ، حينما يكون له محل ، فالحكم يذهب بذهاب محله مع بقاء الحكم فقهيًا .

١٦ - المنسأ والدلالات المنهجية على رؤية العلاقات الدولية فى الاسلام ، ملاحظة أقوال السيوطى فى هذا المقام ، وكذلك الزركشى^(٣) يعبر عن الرؤية الوسط التى

(١) تعرضت معظم الكتابات التى تناولت موضوع العلاقات الدولية فى الاسلام الى تأسيس العلاقة لاعلى أصل وانما على شكل ، فأسستها على السلم أو القتال ، الا أن مجموعة الأصول استقرت استئناساً برأى المستشار الشرعى لمشروع البحث على أن تؤسس العلاقة على "الدعوة" ، بينما تجعل من السلم أو القتال اشكالا حدية للتعامل الدولى .

(٢) انظر فى مفهوم الجهاد وامتداداته ومعانيه الاصطلاحية ، وكذا معانيه المجازية الشاملة أبو الأعلى المودودى ، شريعة الاسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية ، ترجمة : د. سمير عبد الحميد ابراهيم ، مراجعة : د. عبد الحليم عويس - ابراهيم يونس ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م ، وهو كتاب يقدم فيه عناصر ومستويات الجهاد وغايته . (انظر مواضع متفرقة فى هذا الكتاب خاصة الفصل الأول) ، وانظر أيضا :

عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط ٣ ن ١٩٧٥ ، فى مفهوم الجهاد ص ٢٦٢ ومابعدها ، وفى وسائل تبليغ الدعوة (بالعمل والقول وبالسيرة الحسنة) انظر ص ٤٥٢ ومابعدها .

(٣) انظر فى النسخ وتعلقه بأية السيف فى الزركشى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ ؛ السيوطى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢١ ؛ انظر أيضا مراجعة ابن تيمية للقول بنسخ فئات كثيرة من الآيات الدالة على الصفح والعفو والمجادلة بالتي هى أحسن والموادعة . انظر : ابن تيمية ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، تقديم : على السيد صبح المدنى ، القاهرة : مكتبة المدنى ، د٥ ت ، ج ١ ، ص ٥٢ ومابعدها .

تصرف الأدلة الى وجهتها المعتبرة دون افراط أو تفريط. بما يعمل منظومة الأبيديات الأساسية لفهم النص ويثبته بما يحقق دقة في الفقه والاستدلال .

١٧ - لانسح في الكليات ، هذا المبدأ المقرر لحقيقة النسخ ، هو في مقام واحد من جملة الضوابط على من يستدل به ، فالكليات الأساسية للشريعة على تنوع مستوياتها (القيم الكلية - المقاصد الشرعية - السنن - المفاهيم القياسية الكلية ، وقبل هذا جملة التأسيس العقدي (النظرة للانسان والكون والحياة) .

١٨ - عدم الخلط بين التأسيس والأشكال والأساليب يتعلق بالأصل وهو الدعوة الى رسالة الاسلام، أما الأشكال والأساليب فتتصرف الى علاقات السلم تارة أو القتال أو تداعلهما .

١٩ - تراكم الأدلة (الاستقراء - الجمع - التواتر) ، تراكم الأدلة ليس تراكما كميًا، ولكن تراكم نوعي يقوم على منهجية الاستقراء والجمع بين النصوص والاجتهادات حولها بما يحقق تواترا معنويا .

٢٠ - الأدلة من السنن والتعاقد مع الأدلة القرآنية ، السنة الصحيحة الثابتة وحى الله يفسر ويؤكد واعتبار أدلتها في التشريع وضبط الحركة الحضارية أمر مقرر لا يمكن كما لا يجوز التفريط فيه .

٢١ - الاستئناس باجتهادات الفقهاء باعتبارها تفسيرات ، وهذا مما يميز التراث الفقهي الممتد الذي يثبت الأحكام ويوصلها ، انها عملية من جانب فقهاء حاولوا الجمع بين الأدلة موضوعيا وفق ضوابط أساسية .

٢٢ - الجمع وفق قواعد الرؤية الكلية (الاطار المرجعي) ، عملية مهمة فان تأسيس العلائق بين المسلمين وغيرهم شأن خطير ، يجب نسبته واشتقاقه من رؤية كلية تأسيس عقدي تتناسق فيه الرؤى للانسان والكون والحياة ، يؤكد على مقاصد الشريعة الأساسية وقيمها الكلية ونسقها المعيارية والسنن الالهية .

٢٣ - التناسق بين عناصر التنظير (الصياغة النظرية) هذا التناغم بين عناصر التنظير يضيف على العملية حجية اضافية تقوم على حقيقة أساسية لا تعارض واختلاف في الشريعة حيث يتم يتعامل معها كالجمل الواحد .

٢٤ - اعتبار عناصر كلية منهجية تكامل مستويات الفقه المختلفة وتعاظدها، ذلك أن فقه الحكم عنصر أساسي الا أنه يضمن فاعلياته في حياتنا الحضارية من خلال اتباع

انظر أيضا في الأقول آية لاكره في الدين ومراجعة ذلك في : الحارث بن أسد المحاسبي ، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق : د. حسين التوتلي ، بيروت : دار الكندي - دار الفكر ، ط ٣ ، ١٩٨٢ ، ص ٤٦٦ .

ذلك بما يمكن تسميته بفقّه الواقع وفقه التنزيل والربط بين هذه الحلقات الثلاث لا يتم إلا في ضوء ما يمكن تسميته بفقّه المنهج الرابط والضابط بين وعلى هذه الحلقات الثلاث تفاعلاً وتكاملاً^(١).

الانجاء	التوصيف	منهج الجمع	الاشكال	الثبتي	أبجديات منهجية	الآثار والدلالات
النسخ	الافراط	التأخر ينسخ التقدم	التعارض	أثبت آيات السيف دون غيرها	اهداء منظومة الأبجديات للمنهجية	اشكال متحددة
لا نسخ	التفريط	التكليف في الجمع	الجمع مطلقاً	اعمال النصوص جميعاً على قاعدة من اهمال النسخ	اهداء حقيقة النسخ وحكمته	انكار النسخ
منظومة الأبجديات	الوسط العدل	الاستقراء والتراتب المنطوق	الجمع أولى بطريق معتبر	تصريف النصوص القرآنية وتفسير ها على وجهها المعتبر	اعتبار منظومة القواعد للمنهجية والأبجديات الأساسية للتعامل مع النصوص القرآنية	اتساق عناصر منظومة التنظير

(١) انظر في هذا السياق ، سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي والخبرة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ وما بعدها . انظر أيضاً في علاقة حقائق التنظير السياسي وأهدافه وخصائصه بالواقع السياسي :

د . فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الاسلامى فى السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢ ، ص ٥ وما بعدها .

خاتمة : ملاحظات حول الخبرة البحثية:

يعتبر التعامل مع القرآن كمصدر للتنظير عملية لازمة رغم صعوبتها ، فاذا ارتبط هذا التنظير بمجال بحثي هو العلاقات الدولية ، وهو بطبيعته مجال مركب فى عناصره وظواهره التى يدرسها فان الأمر يزداد صعوبة .

القرآن كمصدر تأسيسى لتنظير العلاقات الدولية فى الاسلام ، نقطة البداية ينتهى لعملية تنظير بكل مستوياتها وتكامل عناصرها تتوسطها مجموعة من العمليات المنهجية الوسيطة التى يجب الوعى بها وعيا منهجيا يؤكد فهم أبعاديات النص القرآنى وبيئته وتحديد الموضوع بدقة وجمع النصوص الخاصة به وتنقية التفسير وجمع الاجتهادات حول النص بتحديد اشكالاته وتوهم الاختلاف والتعارض وعناصر الجمع الاستقرائى ونظم الأدلة فى سياق رؤية كلية، يتضح من هذه الخطوات جميعا تعلقها فى محتواها بجانب تنظيرى يتعلق بصميم المنهج ، الا أن هذه القواعد المنهجية بارتباطها بالموضوع قيد البحث يشير الى الجانب الآخر الذى يتعلق بالتطبيق والاجراء على موضوع يعينه ومجال بحثي بذاته . واذا كان هذا الشئ التنظيرى كان جوهر هذا البحث فان عناصره ارتبطت ببعض التطبيقات الاجرائية ^(١) من مثل (اختيار الآيات ، وتحديد التفسير ، وتراتب خطوات النهج الموضوعى فى التفسير) فانه يحسن فى هذا المقام أن نلم بأطراف الخبرة البحثية بتنوعاتها بما يحقق أقصى استفادة بحيث يمكن تجنب ما يمكن بعض الاشكالات التى تصادف خبرة بحثية متميزة نوعا ما فى هذا السياق والتى تتعلق بشطر التطبيق فى المنهج الذى يتضمن بدوره مجموعة عناصر مهمة منها مايتعلق بالمادة والمعلومة كيفية جمعها واجراءات ذلك والصعوبات التى تصادفها والاشكالات التى ترد عليها ، ومنها مايتعلق بكيفية تطبيق التنظير على نماذج بحثية والاشكالات المرتبطة بذلك والأساليب المنهجية فى مراجعتها ، ومنها أخيرا مايتعلق باشكالات واقتراحات يمكن أن تحقق قدراً أكبر من الفاعلية البحثية خاصة فيما يتعلق بإمكانات التكامل البحثي بين تخصصين طالما انفصلا فى مساراتهما ، أحد هذين التخصصين يتعلق بالعلوم الشرعية والآخر يتعلق بالعلوم السياسية .

وتكمن أهم العناصر التى يهتم بها أصحاب تخصص العلوم السياسية فى اشارة الموضوعات وتحديد الاشكالات وضرورات اعتبار الواقع وتفهم عناصر الواقع الدولى المعاصر ، بينما يتمتع أصحاب العلوم الشرعية بالتعرف على عناصر الضبط الشرعى ، وفهم الأبعاديات الأساسية التى ترتبط بدراسة النصوص القرآنية وغيرها ، والتعايش مع

(١) انظر فى ذلك تقارير بحث العلاقات الدولية فى الاسلام (بمجموعة الأصول) والتى انصبت على تلك الاشكالات وطرق حلها .

المصادر الخاصة بعلومهم وتوافر المكنتات فى التعامل معها والحصول منها على المعلومات المطلوبة^(١) ، كل ذلك يزكى الخبرة التى تؤكد على وجود مستشار شرعى للفريق البحثى بل يمكن تطوير ذلك لهيئة متكاملة ذات تخصصات متنوعة يكون من المهم من جانب الفريق البحثى ضرورة تحديد المشاكل البحثية بدقة سواء تعلق الأمر بمسائل اجرائية أو بمصادر المعلومات ، أو تعلق الأمر بقضايا تتعلق بتجريح الآراء أو تبينها ، البحث عن الاجابات لكل تلك الاشكالات على تنوعها لايحقق إلا بسؤال أهل الذكر فى هذا المقام وأصحاب الفن والتخصص وفى هذا السياق فاننا لايمكن أن نتصور أن عناصر التكامل المنهجى والمعرفى يمكن تحقيقها إلا بتكامل عناصر التخصص ومانظن ذلك الا الى أحد المهام بل وأولها - كمرحلة انتقالية - فى عملية اسلامية المعرفة هذا التكامل يقوم على قاعدة من حاجة كل منهما للآخر وبلوغ هذا الحاجة لايمكن أن يتأسس الا على قاعدة من احترام التخصص وعدم الهجوم على تخصص الآخرين بلا مكنة ، ان هذا وذاك يعد ضمن الأصول المنهجية فى هذا المقام . خاصة أن الدراسات الخاصة بالعلامات الدولية فى الاسلام على كثرتها النسبية لم تقدم اسهاما منهجيا كافيا فى هذا المقام ، وربما يعود ذلك الى أن كلاً من التخصصين قد عمل بانفصال عن الآخر تحت ضغط الازدواج فى النظام التعليمى وما آل اليه ، كل هذا يوسع شقة الاختلاف بينهما ، فان اشكالات ملحة تطرأ على عقل الباحث فى حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية من الأهمية التعامل معها بحثيا ، الا أن ذلك لايعنى أن يسوغ لهذا الباحث الهجوم على تلك الأمور بلا مكنة وبلا تفهم لأبجديات التعامل معها والصواب أن يحدث التواصل الذى يعد متطلباً سابقاً ولازماً لوصول العلوم الانسانية والاجتماعية بالقرآن من الناحية البحثية ، ووصل المفاهيم القرآنية بالواقع المعاصر ومشاكله وعدم الاكتفاء بالوقوف عند معرفة الأحكام الشرعية فان ذلك على أهميته القصوى ومن مطلوبات الشرع يحتاج عملية ممتدة موصولة تجعل من هذا المهم رسالة حضارية وبحثية يجب القيام بها . فالتواصل مع القرآن ووصل مفاهيمه بالواقع المعاصر لابد أن يأخذ مكانه فى المسافات الدراسية المختلفة .

وتعرضنا فى هذه الدراسة الى قضايا لها من الدلالات على الجانب الاجرائى الذى كان موضع تفصيل فى التقارير الدورية لبحث العلاقات الدولية فى الاسلام خاصة وفق عناصر تشكل قواعد منهجية فى شطر التطبيق الذى يتعلق بالمنهج سواء تعلق الأمر بتحديد موضوع البحث بدقة وتحديد مفرداته الاساسية ومعايير تحديد هذه المفردات بين الكتابات الاسلامية والكتابات الغربية فى مجال العلاقات الدولية ونظرياتها واشكالات

(١) يشير الباحث الى أن اجتماع التخصصين الشرعى والسياسى قد يعين على فهم هذا الواقع بصورة أقرب الى الدقة .

الواقع الدولي المعاصر واشكالات جمع الآيات وتحديد التفاسير واختيارها ، وكذا جمع التفاسير للآيات المحددة والقيام بعملية التنقية وتصنيف الآيات وفق موضوعات أساسية وفرعية وبناء المفاهيم وطرق جمع المعلومات ومشاكلها وكذا اجراءاتها .

وفى سياق العمل البحثى فى اطار التكامل بين التخصصات المختلفة والتداخل بينها، فان تزامن برامج تدريبية فى مرحلة جمع المعلومات ومحاضرات تخصصية فى التعامل مع المصادر المختلفة بالعلوم الشرعية انما يعد مدخلا مهما فى هذا السياق ، اذ ربما يمكن هذا من الجمع الموضوعى للآيات منذ البداية من جانب الباحثين المساعدين لو أن مفاتيح منهجية كانت من الوضوح فى المراحل الأولى لجمع المعلومات والتعامل مع المصادر، كما أن هذا يشير الى ضرورة تعدد الاستشارات خاصة فى الحالات موضع الاختلاف لتحديد مناطه وتحقيقه ، وبما يعين على تكوين رأى أقرب الى الصحة تكامل فيه عناصر الفقه الشرعى مع تفهم ظواهر التعامل الدولى وتشابكاتها من جانب المتخصص فى العلوم السياسية والتكامل البحثى حركة منهجية واسعة لا بد وأن ترتبط بعناصر اجرائها وبلوغ أسمى وأقصى مقاصدها ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر . . .﴾^(١).

(١) القمر : ٣٢ ، القمر : ٤٠ .

السنة النبوية

كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

د. أحمد عبد الونيس

السنة النبوية

كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

تقديم وتقسيم :

من المعلوم أن الدين الإسلامي لم يقتصر - فى نطاق الرحي به من الله عز وجل - على بيان ماهية العقيدة الحققة الايمانية الصحيحة (جانب العقائد و العبادات) فحسب ، وإنما يمتد أيضا ليشمل مجالات التشريع (أمور المعاملات) بما حواه هذا الدين من مبادئ وأحكام - أساسية وعامة - تتجرد فى ذاتها عن حدود الزمان ونطاق المكان ، وتنطوى - بذلك - على صلاحيتها الثابتة والمستمرة للتطبيق والسريان على كافة ما يستجد فى واقع المسلمين من قضايا ومتغيرات . يتضح ذلك جلياً فى كثير من آيات القرآن كقوله تعالى " ما فرطنا فى الكتاب من شئ " ، وقوله تعالى أيضاً " اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً " ، وكذلك ما ورد فى الحديث النبوى " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " .

ومن المعلوم كذلك أنه بقدر ما حواه الجانب التشريعى للإسلام من قواعد وأحكام لتنظيم السلوك الاجتماعى والسياسى داخل المجتمع الإسلامى أو الدولة الإسلامية ، سواء فيما يختص بتنظيم علاقات الأفراد ببعضهم البعض أو فيما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الرعية والراعى (الخليفة ، الامام ، الامير) ، فقد تضمن هذا التشريع أيضاً العديد من القواعد والأحكام العامة فيما يتصل بإدارة وتنظيم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والجماعات .

وبعبارة أخرى ، فقد حوت الشريعة الإسلامية من المبادئ والقواعد العامة ما يكفل للأمة الإسلامية أو إن شئت فقل للدولة (أو الدول) الإسلامية أن تدخل فى علاقات خارجية مع الأمم والدول الأخرى غير الإسلامية ، وفق أصول وضوابط تسير بهذه العلاقات فى الطريق المستقيم نحو الهدف المنشود والغاية البعيدة فى أن يعم منهج الله تعالى كافة أرجاء المعمورة ، وأن تستقيم حياة العالمين وتنظم كافة أمورهم على هدى من المبادئ والقواعد العامة سائلة الذكر .

وغنى عن البيان أن المبادئ والقواعد العامة التى أتت عليها الشريعة الإسلامية فيما يتصل بتنظيم علاقات المسلمين بغيرهم تجد مصدرها الوحيد فى الإرادة الالهية ، سواء أتمثلت هذه الإرادة فى كلام الله عز وجل (القرآن الكريم) أم تمثلت فى كل ما يتعلق بالرسول (ص) من أقوال أو أفعال أو قرارات أو حتى صفة . وعلى ذلك ، فإن السنة النبوية تمثل - وبحق - مصدراً مهماً وأساسياً فى صدد استخلاص المبادئ واستنباط الأحكام ذات العلاقة بتصريف الشؤون الخارجية للدولة الإسلامية . وترجع هذه الأهمية للسنة النبوية ، فضلاً عن كونها تكوّن مع القرآن المصدر الأساسى والرئيسى فى التشريع الإسلامى ، الى أنها - أى السنة - تعد بمثابة التجسيد العلمى والعملى لمنهج الله تعالى على أرض الواقع ، أو إن شئت فقل ، إنها تمثل البيان العلمى والتطبيقى

للقرآن ، ومن ذلك قول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها حين سئلت عن خلق رسول الله (ص)، " كان خلقه القرآن " (١) .

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان ضوابط وأسس التعامل مع السنة النبوية كمصدر لاستخلاص القواعد واستنباط الأحكام فيما يتصل بإدارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، وفق منهج موضوعي علمي يقوم على ، وينطلق من ، ثلاثة أمور أو ركائز أساسية تحصل في : التعريف بالسنة وبيان حجيتها كأصل من أصول التشريع ومنزلتها في ذلك من الكتاب (القرآن)، إلى جانب استعراض كيفية ثبوت صحة السنة وثبوت صدورها عن الرسول (ص) أو تعلقها به بطريق من طرق الرواية المعتمدة ، فضلاً عن الوقوف على طرق وآليات فهم السنة فهماً صحيحاً بما يمكن من دراسة أى " موضوع " من خلالها دراسة علمية جادة ، وهذه الركائز أو المنطلقات الثلاثة تشكل - في مجموعها وارتباطها ببعضها البعض - ما يمكن أن نطلق عليه " منهجية دراسة وتأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في السنة النبوية " .

وهكذا تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث رئيسية : يتناول أولها التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب ، أما الثاني فيقوم على بيان كيفية ثبوت صحة السنة وثبوت نسبتها إلى الرسول (ص) ، وأما الثالث فيعرض لبيان طرق وآليات فهم السنة والتعامل المنهجى معها في دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية . على أنه يجدر بنا - قبل الدخول في شرح وتفصيل مباحث الدراسة - أن ننوه بحقيقة أساسية مفادها أن منهجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في السنة النبوية تنطبق - في أسسها وضوابطها - على معالجة أى موضوع آخر من موضوعات البحث والدراسة في شتى الميادين والمجالات العلمية والمعرفية من خلال السنة النبوية ، مما يعنى أن منطقة الاختلاف بين معالجة موضوع وآخر من خلال السنة النبوية تنحصر فقط في الأمثلة التى يسوقها الباحث لبيان كيفية الدراسة المنهجية لموضوع بحثه في السنة . ومرد ذلك إلى سببين رئيسيين : أولهما " وحدة الاسناد الى المصدر في كل البحوث والدراسات التى تتعامل مع السنة النبوية من حيث اعتمادها مصدراً لاستخلاص القواعد واستنباط الأحكام فيما يتعلق بالموضوع محل البحث أو الدراسة . وأما السبب الثاني فيتمثل في أن منهجية التعامل مع السنة واحدة بالنسبة لكافة مجالات البحث والدراسة ، وتكمن فيما يتصف به النص الالهى - قرآناً كان أم سنة - من العموم والشمول لكافة مناحى الحياة ، والتجرد عن حدود الزمان ونطاق المكان مما ينطوى على مكنة الصلاحية الأبدية لاستنباط الأحكام واستخلاص القواعد العامة في أى مجال من مجالات العلم والمعرفة .

ومؤدى ذلك كله ، أن حصر نطاق هذه الدراسة في " منهجية التعامل مع السنة النبوية كمصدر لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية " لا يعدو أن يكون " تخصيصاً اقتضته

(١) رواه الإمام أحمد وأبو حنبل والشافعى ورواه مسلم بلفظ (خلق الله كان القرآن) .

اعتبارات محض عملية وبحثية ، وهو تخصيص لا يفتت - بأية حال - على الأصل المتمثل فى "وحدة" الأسس والضوابط النهائية للدراسة أى "موضوع" علمى أو معرفى من خلال السنة النبوية .

أولاً : التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب :

السنة فى اللغة تطلق على السيرة والطريقة ، حسنة كانت أو قبيحة . ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "من سن فى الإسلام سنة حسنة ، فعمل بها بعده ، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجرهم شئ" . ومن سن فى الإسلام سنة سيئة ، فعمل بها بعده ، كتب له مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شئ" (١)

وفى الاصطلاح الأصولى ، تشير السنة الى أصل من أصول الأحكام الشرعية ودليل من أدلتها ، وهى كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو تعلق به - غير القرآن - من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو وصف خلقى (٢) .

والمعلوم أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم - من حيث هى ذاتها - تكون أصلاً دل عليه كتاب الله تعالى . والأصل لا يقال له - فى معرض الحجية والاعتبار - كم وكيف ، بل يتعين على المؤمنين الاحتكام اليه وقبوله ، وألا يجلدوا فى أنفسهم حرجاً مما دل عليه ، ويسلموا له تسليمًا تاماً ، وينقادون لدلالته انقياداً كاملاً . وبعبارة أخرى ، فحجية السنة من حيث هى سنة لم يرد بشأنها أدنى اختلاف بين المسلمين فى أى زمن من الأزمان الماضية ، ولم ينزع فى ذلك ولو فرقة واحدة من الفرق المختلفة ، إنما قام الخلاف فى هذا الخصوص بشأن الإخبار من حيث هو طريق لنقل السنة وحملها من جيل لآخر . وحاصل ذلك أن السنة النبوية الصحيحة - من حيث الاعتبار والاحتجاج بها - هى والكتاب فى مرتبة واحدة . وإذا كان للكتاب بعض المزايىا مثل أن لفظه منزل من عند الله تعالى ومتعبداً بتلاوته ، معجز للبشر عن أن يأتوا بمثله بخلاف السنة ، إلا أن كلا منهما - أى القرآن والسنة النبوية الصحيحة - معصداً للآخر ومساوٍ له فى أنه وحى من عند الله وفى قوة الاحتجاج به (٣) .

(١) صحيح مسلم ، الجزء الثامن ، ص ٦١ .

(٢) نظر تفاصيل ذلك فى :

- السيوطى ، تدريب الرولى فى تقريب التولوى ، الجزء الأول ، ص ٤٢ ، ١٨٣-١٨٤ ، ١٩٤ ، محمد السماحى ،

غيث المستغيث فى علم مصطلح الحديث ، ص ٧ .

- د. عبد الغنى عبد الحلقى ، حجية السنة ، بيروت ، دار القرآن للتراث ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .

(٣) الخطيب البغدادى ، الكفاية فى علم الرواية ، ص ٣٩ .

- د. عبد الغنى عبد الحلقى ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

ومن ثم فإذا كان الله تعالى أنزل كتابه الكريم على نبيه ليعين للناس ما نزل إليهم ، فقد أخبرنا جل في علاه في الوقت ذاته أن رسوله للكلف بمهمة البيان لا ينطق عن الهوى ، فقال عز من قائل عن المبين ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ وجاء في الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي أن جبرائيل عليه السلام - كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، يعلمه إياها كما يعلمه القرآن ، وهذا البيان ليس قاصرا على مجرد التفسير (أى تفسير القرآن الكريم) ، بل هو بيان ما أراد الشارع سبحانه لا اكتمال شريعته وعمومها وخلودها ^(١) . واكتمالا لهذا البيان المعصوم أوجب الله تعالى على المسلمين طاعته ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا﴾ وقوله تعالى ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ وقوله تعالى ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ^(٢) . كما أشار المولى جل وعلا الى أنه لا خيار للمسلمين في التحقق بهذا البيان للمعصوم وعدمه ، فقال عز من قائل ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبيناً﴾ ^(٣) .

وإذا كان مؤدى ماسبق أن السنة النبوية الصحيحة - متى ثبت صحتها - تصبح هى والكتاب فى منزلة واحدة من حيث الاعتبار والحجية ، فإن هذه السنة الصحيحة - من حيث دلالتها على مافى القرآن الكريم وعلى غيره - تكون - عند جمهور الأئمة والمحدثين والفقهاء - على ثلاثة أنواع ^(٤) . فقد تكون السنة دالة على الحكم الشرعى كما دل عليه القرآن الكريم من كافة الوجوه ، أى أن تكون السنة موافقة للكتاب من حيث الإجمال والبيان أو الشرح والاختصار ، واردة معه مورد التأكيد ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "بنى الإسلام على خمس " وقوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة﴾ ، ﴿كتب عليكم الصيام﴾ ، ﴿والله على الناس حج البيت﴾ فالموافقة بين السنة والكتاب فى مثل هذه الحالة قائمة ومتحققة من جميع الوجوه ، وقد تكون السنة مبينة لما فى الكتاب بأن تفصل مجمله ، أو توضح مشكله ، أو تقيّد مطلقه ، أو تخصص عامه كما هو الشأن بالنسبة لتحديد كيفية الصلاة ، وأوقاتها ، وعدد ركعاتها ، وكذلك مقدار الزكاة وحالات وجوبها ، وأيضا بيان أن المراد من اليد فى قوله تعالى ﴿السارق﴾ والسارقة فاقطعوا أيديهما هو اليد اليمنى . وقد تكون السنة دالة على حكم سكت عنه القرآن الكريم ، فلم ينص عليه ولا على ما يخالفه .

وخلاصة كل ماسبق هو - كما يقول ابن القيم فى الطرق الحكيمة - "أن الذى يشهد الله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تناقض كتاب

(١) الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

(٢) سورة المائدة . الآية ٩٢ . النساء الآية ٢٨٠ ، الحشر الآية ٧ .

(٣) سورة الأحزاب الآية ٣٦ .

(٤) انظر تفصيل ذلك فى : د . عبد الغنى عبد الحلق ، مرجع سابق .

الله وتخالفه البتة . كيف : ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو المين لكتاب الله تعالى، وعليه أنزل ، وبه هداه الله ، وهو مأمور باتباعه ، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده ^(١) . وإذا كان يتبين من ذلك حقيقة موضع السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي ، وأنها - من حيث الاعتبار والحجية في الأحكام والأدلة - مع القرآن الكريم في مرتبة واحدة ، فإنه يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مثل هذه المنزلة للسنة النبوية لا تقوم ولا تتحقق إلا للسنة التي ثبت صحتها بالطرق المعتمدة من حيث نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، بأن صدرت عنه ، أو تعلقت به صلوات الله وسلامه عليه . وهو ما يقدودنا إلى بيان الركيزة الثانية في ركائز منهجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة .

ثانياً : صحة السنة وثبوت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم :

سلف القول بأنه يتعين لقيام الاعتبار بالسنة والاحتجاج بها كأصل في الشريعة ، أن تثبت صحتها ونسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، بأن تكون قد صدرت عنه في شكل قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو تعلقت به في وصف خلقى . ومقتضى ذلك أن يكون ثمة نقد للحديث المروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بغرض تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقاً وتجريحاً . ويعد نقد الحديث أو الثبوت منه بهذا المعنى أمراً ضرورياً ولازماً في صدد الاحتكام إلى السنة والاحتجاج بها . وهو أمر حرص عليه أئمة المسلمين وفقهاؤهم ، بل إنه قد وجد واستمر منذ المعاشة الفعلية للرسول عليه الصلاة والسلام على يد الصحابة والخلفاء الراشدين . وكل ما هنالك أن اختلفت الصورة ، أو الشكل الذى يتحقق به ذلك باختلاف الأزمان والعصور . فقد تمثل ذلك في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم في سؤاله هو نفسه ، لتحقيق التوثيق والطمأنينة (أى الاطمئنان القلبي) ، كأن يسمع أحد الصحابة حديثاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيستوثق ويحقق اطمئنانه القلبي بسؤال الرسول عنه مرة أخرى . ثم أعقب ذلك قيام الصحابة والخلفاء الراشدين بالثبوت في المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عن طريق المتابعة وتعدد السماع مع التشدد في الرواية والنقل في الاخبار . فكان أبو بكر وعمر وعلى وزيد بن ثابت الطبقة الأولى من طبقات علماء الجرح والتعديل "جرحوا وعدلوا وبخثوا عن صحة الروايات وسقمها" ^(٢) . وفى عصر التابعين قام البحث عن العدالة في الرواة والناقلين إلى جانب الضبط وما ارتبط بذلك من قيام الجرح والتعديل . وذكر العلماء في ذلك شروطاً للنقاد الذى يقوم على تمييز صحيح الحديث من ضعيفه ، تحت شروط

(١) ابن القيم الجوزية ، لطرق الحكمة ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) الحاكم النيسابورى ، معرفة علوم الحديث ، ص ١٦ .

- الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

- ذ . همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر للتهجى عند المحدثين ، كتاب الأمة ، عدد ١٦ ، ص ٣٥ ومابعدها .

الجرح المعدل باعتبار الجرح والتعديل قاعدة النقد وأساسه . وتمثل هذه الشروط - عامة - فى العلم والتقوى والورع والصدق ، وأن يكون الناقد مجانباً للهوى والعصية والغرض الفاسد ، وأن يكون عالماً بأسباب الجرح والتعديل . وأن يكون عالماً بتصاريف كلام العرب الى غير ذلك من الشروط والمتطلبات التى تجعل من "نقد الحديث" أمراً على درجة عالية من الخطورة ، لا يقوم ولا يتحقق الا لمن كان على جانب كبير من "التيقظ والنباهة والدقة وسعة الاطلاع والتمكن ، وعلى جانب أكبر من الصلاح والتقوى والخشية من الله سبحانه وتعالى " ^١ .

ومعنى ذلك أنه يتعين الرجوع فى هذا الشأن الى أهل الذكر والخبرة "صيافة الحديث" بغرض الوقوف على السنة النبوية الصحيحة التى تثبت صحتها بالطرق المعتمدة ، وذلك كشرط أولى أو مسبق لصحة الاستناد الى السنة والاحتجاج بها فى الأحكام . ويمكن - عامة - التمييز فى صدد الثبوت من صحة الحديث بين ثلاثة طرق رئيسية :

أولها : تتعلق بعلماء الشيعة ، وطبقاً له يتم الثبوت من صحة الحديث بناء على وروده عن أئمة أهل البيت باعتبارهم "معصومين" . وثانيها : تتمثل فى طريقة أهل السنة بقواعدهم المعروفة فى علم مصطلح الحديث وكتب الجرح والتعديل للرواة النقلة . أما ثالث هذه الطرائق فيكمن فى طريقة بعض العلماء المحدثين والمعاصرين حيث يقبلون ماضعف سنده ، أو يرفضون ماصح سنده أيضاً ، مادام النص - أى نص الحديث - متسقاً أو متعارضاً مع منظومة فهمهم للدين ، وهى طريقة أشبه ماتكون بطريقة المؤرخين فى نقد الوقائع والأحداث التاريخية .

ويكمن السبب الأساسى وراء نقد الحديث وتمييز صحيحه - فى السند والمتن - عن ضعيفه الى أن الأحاديث الموضوعة والباطلة (أى التى لا يثبت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم بالطرق المعتمدة) ترد ولا يسوغ العمل بها أو الاستدلال بها على الأحكام بأى حال من الأحوال ^(٢) . أما ما ثبت صحته من الأحاديث ، فإنه يتعين الأخذ به من حيث الأحكام التى تضمنها وأفاد بها ، كما يتعين التعامل معه والنظر اليه بروح التأنى والتحرى والتدقيق ، فلا يسوغ رده بمجرد (استبعادات عقلية قد يكون الخطأ كامناً فيها ذاتها) ^(٣) وفى صدد التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه ، والاستغناء - فى معرض الدراسة والاستدلال - بالأول عن الثانى يقول الخطيب البغدادي (فى الكفاية) عن الإمام ابن مهدي "فلا ينبغي للرجل أن يشغل نفسه بكتابة

(١) الحاكم النيسابورى ، معرفة علوم الحديث ، ص ١٦ .

- الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

- د. همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر للمهجي عند المحدثين ، كتاب الأمة ، عدد ١٦ ، ص ٣٥ ومابعدها .

(٢) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ومابعدها .

(٣) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ٤٦٠ .

أحاديث الضعاف ، فإن أقل مافيه أن يفوته -بقدر مايكتب من حديث أهل الضعف- يفوته من حديث الثقات " (١) .

وخلاصة القول فى كل ماسبق ، أنه يتعين - للقول بتحقيق الركن الثانى أو الركيزة الثانية فى منهج دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية- التثبت من صحة الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتى يستند إليها فى صدد استنباط الأحكام أو التدليل عليها من السنة فى مجال إدارة وتنظيم هذه العلاقات . وأنه بالنظر الى ماتطلبه مسألة نقد الحديث وتمييز صحيحه عن ضعيفه ، من شروط ومواصفات فى الناقد لا تتوفر إلا للقليل من العلماء ، ولا يتسنى بلوغها إلا من خلال متسع زمنى ، فإنه يجدر بالباحث فى هذا الموضوع - تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة- أن يستوثق من الأحاديث التى يرجع اليها ويستدل بها بأن تكون أحاديث صحيحة يتعقد الاتفاق بين جمهور الأئمة من المحدثين والفقهاء على صحتها وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعبارة أخرى، فإنه يتعين على الباحث - والحال هذه - أن يشير إلى صحة الحديث أو الأحاديث التى يستند اليها ، أو يدلل بها فى معرض دراسته وتحليله بأن يبين ورودها باللفظ الذى يسوقه فى كتب الصحاح المعتمدة كما يشير فى هذا الخصوص الى بيان درجتها من الصحة (حديث صحيح- حسن- متفق عليه...) كلما كان ذلك ممكنا ومتيسرا ، فذلك مما يمثل الحد الأدنى والمتطلب اللازم لصحة الاستدلال بالحديث ، وقيام الاحتجاج به ، والإفادة من منزلته التى يتبوأها فى صدد التشريع ، وإنشاء الأحكام على نحو ماسلف بيانه .

ثالثاً : فهم السنة :

إذا استوثق الباحث من صحة الأحاديث التى يستعين بها فى تحليله وبناء بحثه على نحو تتحقق معه للحديث المعنى الحجية التى تنشأ له أصلاً كسنة نبوية صحيحة فى صدد التشريع وإنشاء الأحكام ، فإنه يعقب ذلك الخطوة الثالثة فى خطوات المنهج العلمى لدراسة العلاقات الدولية الإسلامية من خلال السنة . ونعنى بذلك أن يتعامل الباحث مع الحديث الصحيح على نحو يكفل له فهمه وفقه أسباب وروده ودلالاته ، وما قد ينطوى عليه من أحكام عامة أو خاصة، ثابتة أو متغيرة ، مطلقة أو مقيدة ، وعلاقته بالأصول العامة والمقاصد الكلية للشرعية، وكذلك مدى وطبيعة الصلة بينه وبين آيات الكتاب الواردة بمناسبة للموضوع الذى يتناوله الحديث .

وبصفة عامة ، فإنه يمكن القول بأن فقه الحديث أو فهم السنة ينبغي أن يتم على مستويات ثلاثة تعلق أولها بالنظر فى الحديث الواحد بذاته أى بوصفه وحدة قائمة بذاتها . أما المستوى الثانى منها فيختص بالنظر فى علاقة الأحاديث الواردة بشأن المسألة الواحدة بعضها ببعض . وأما

(١) الخطب البغدادى ، مرجع سابق ، ص ١٣٣٠ .

المستوى الثالث فينصرف الى بيان العلاقة بين الحديث وآيات الكتاب ، وكذا موقعه من الأصول العامة أو المقاصد العليا للشريعة .

١ - فهم الحديث كوحدة مستقلة قائمة بذاتها: لا يقصد بذلك قيام الفصل بين الأحاديث وبعضها البعض أو فيما بينها وبين القرآن الكريم ، وإنما يعنى ضرورة البدء بالحد الأدنى أو المستوى الأول فى ذلك (الحديث بذاته) فى ضوء مجموعة من الحقائق أو الأمور المنهجية الضابطة والمتمثلة على سبيل المثال لا الحصر- فى ضرورة الوقوف على حقيقة مدلول ألفاظ الحديث ، والتميز فى ذلك بين الحقيقة والجاز ، وكذلك التمييز بين القصد العام للحديث والحالة الخاصة أو الجزئية التى ورد بشأنها (أى التمييز بين الجانب الثابت فى الحديث والجانب المتغير فيه) ، فضلا عن فهم الحديث ذاته فى ضوء أسبابه والظروف التى قيل فيها ، وما يرمى اليه من مقاصد عامة وأحكام دائمة ، ومدى اتفاقه فى ذلك كله مع آيات الكتاب الكريم الواردة بشأن موضوع الحديث أو محله . فالوقوف على المدلول الحقيقى للألفاظ المتضمنة فى الحديث أمر من الأهمية بمكان فى تغير دلالات الألفاظ ومعانيها من زمن لآخر ، ومن مكان أو بيئة معينة لمكان أو بيئة أخرى .

وبعبارة أخرى ، فإنه إذا ما حملت الألفاظ الشرعية المتضمنة بالحديث على الدلالة الحادثة أو المتأخرة لها ، والتى - ولا شك - تختلف فى مضمونها وطبيعتها عن المدلول الشرعى الأصلى لهذه الألفاظ بحكم تغير الزمان وتبدل المكان ، لأدى ذلك الى حدوث نوع من الالتباس وسوء الفهم بل وقد ينتهى ذلك - فى التحليل الأخير - الى نشوء نوع من الانحراف أو التحريف بالمقصود الحقيقى للحديث والأهداف الأساسية المترخاة من ورائه . كذلك الشأن بالنسبة للتمييز فى سياق الحديث بين الحقيقة والجاز سواء أكان مجازا لغويا ، أم عقليا ، أم استعاريا ، أم كناية ، الى غير ذلك مما يخرج باللفظ أو الجملة عن دلالتها الأصلية ، ففى هذه الحالة يتعين فهم الحديث على أنه من قبيل الجاز ، ولا يسوغ بحال رده أو الإسراع فى رفض الأخذ به ، مثال ذلك الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف" ^(١) .

فلا يتصور أن يفهم من لفظ الحديث "أن الجنة التى أعلمها الله للمتقين وجعل عرضها كعرض السماء والأرض تكون حقيقة تحت ظل السيوف ، وإنما يفهم أن الجهاد فى سبيل الله - ورمزه السيوف - أقرب طريق الى الجنة ، وخاصة إذا كسب الله فيه الشهادة" ^(٢) كما ينبغي التدقيق فى لفظ الحديث وسياقه بهدف التمييز بين الجانب الثابت فيه وذلك المتغير . أى بيان الأهداف الثابتة والمقاصد العامة التى يرمى الحديث الى تحقيقها ، وتمييز ذلك من الوسائل أو الأدوات المتغيرة بتغير الزمان والمكان . وبعبارة أخرى ، فإنه إذا كان الحديث - عامة - يتناول فى لفظه وسياقه - مجموعة من "التغيرات" ، وهى الأشياء والأشخاص والأحداث وعلاقات هذه

(١) حديث عبد الله بن أبى قوفى ، التلوه والمرجان ، رقم ١١٣٧ (حديث متفق عليه) .

(٢) ٥٠ يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .

المتغيرات بعضها ببعض ، إلا أن الحديث يرمى من وراء ذلك كله إلى تحقيق مجموعة أساسية من الأفكار والمعاني التي تترجم من خلالها وتجسد فيها مقاصد الشريعة الإسلامية ، والتي هي ثابتة ودائمة لا يعترضها تبدل أو تغير ، فالمقصود ليس المتغيرات بذاتها بل المطلوب هو استجلاء مقاصد الشريعة من خلال التعامل مع هذه المتغيرات أو تلك الأحداث ^(١) . ويبان ذلك أن ماورد في فضل احتباس الخيل وعظيم الأجر فيه ، كحديث "الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة المغمم والأجر" يتسع ليشمل كل وسيلة أو أداة تستحدث وتقوم مقام الخيل أو تفوق عليها ، باعتبار الخيل كان وقت ذلك من أولى وأهم أدوات الاستعداد لملاقاة العدو وكذلك ما جاء في فضل الرماية في سبيل الله "من رمى بسهم في سبيل الله فله" . إذ ينطبق ذلك على الرمي بأى وسيلة أو أداة أخرى عدا السهم ، لأن ذلك مما يدخل في فنون الرمي وأدواته، وهي بطبيعتها متطورة بتطور الزمان والمكان حسبما يكون عليه مستوى الإنسان في شأن هذا الفئة ^(٢) . وفضلا عن ذلك، فإنه يتعين فهم الحديث في ضوء السبب الذي ورد من أجله والمناسبة التي قيل فيها ، والمقاصد العامة التي يرمى إليها ، لأن مودى هذا النظر أنه قد تبين أن الحديث قد ورد في ظل ظروف "زمنية خاصة لتحقيق مصلحة معتبرة أو لدرء مفسدة معينة" . مع أن لفظه سيق -على ما يبدو من ظاهره في صيغة عامة ودائمة . ففي مثل هذه الحالة يكون الحكم المشتمل عليه الحديث مبنيًا على علة مخصوصة ، يزول بزوالها كما يبقى ببقائها . ومثال ذلك موقف الصحابة رضوان الله عليهم من بعض مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم لتبينهم منها أنها كانت خاصة بظروف معينة وحالات معتبرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تبدلت تلك الحال وتغيرت عما كانت عليه مما اقتضى ضرورة التصدي لها بما يراعى مصلحة المسلمين وعدم التقيد بالموقف السابق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحقيقا لهذه المصلحة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد قسم خيبر بين الفاتحين ، ولكن عمر لم يقسم سواد العراق ورأى أن يقيه في أيدي أربابه ويفرض عليهم الخراج على الأرض ليكون مددا دائما لأجيال المسلمين . وفي ذلك يقول ابن قدامة "وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خيبر كانت في بدء الاسلام وشدة الحاجة ، فكانت المصلحة فيه . وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض ، فكان هو الواجب" ^(٣) . وكذلك ما رواه أبو داود في كتاب الجهاد من حديث "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى

(١) د . يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٤١ .

- انظر أيضا : محمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، بيروت ، دار الشروق، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ هـ -

١٩٨٩ م ، ص ١٣٢-١٣٣ .

(٢) د . يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٤١ .

- انظر أيضا : محمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، بيروت ، دار الشروق، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ هـ -

١٩٨٩ م ، ص ١٣٢-١٣٣ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة نشر الثقافة الإسلامية ، ص ٥٨٩ .

خضعهم ، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل . فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمرهم بنصف العقل - أى الدية - وقال : "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين . قالوا : يا رسول الله ، لم ؟ قال : لاتزأى نارهما ^(١) . ففى هذا الحديث جعل الرسول صلى الله عليه وسلم لمن قتل نصف الدية رغم أنهم مسلمون ، وذلك لأنهم أعانوا على أنفسهم وأسقطوا نصف حقهم بإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله . وشدد فى مثل هذه الإقامة لما يترتب عليها من القعود عن نصره الله ورسوله . وقد جاء فى الكتاب فى شأن أمثال هؤلاء "والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، فالله تعالى نفى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذا كانت الهجرة واجبة . ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" أنه برىء من دمه إذا قتل لأنه عرض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين للدولة الإسلام، وقد استدلل البعض من الحديث على تحريم الإقامة فى بلاد غير المسلمين عامة ، على الرغم من قيام الأسباب وتعدد الحاجات ، بل والضرورات التى تقتضى مثل هذه الإقامة، وخاصة فى عصر تنامى فيه اعتماد الدول على بعضها البعض وسرعة اتصالها وتواصلها بعضها ببعض الآخر كما هو الشأن بالنسبة للإقامة بغرض التعلم ، أو العمل ، أو التجارة ، أو السفارة ، أو التلاوى ^(٢) . مع أنه يفهم من سياق الحديث - كما سلف بيانه- أنه خاص بوجوب الهجرة من أرض المشركين الى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته وقد اشتد أذى المشركين وإصرارهم على مواجهة الدعوة والقضاء عليها ، مما يعنى أنه اذا تغيرت هذه الظروف التى قيل فيها الحديث وانتفت العلة الأساسية من ورائه من مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع ، فإن الحكم الذى ثبت به يتفى ويعود إذا ماتحققت هذه العلة ، وهكذا .

ب - النظر فى علاقة الأحاديث بعضها ببعض : يلى النظر فى الحديث الواحد كوحدة مستقلة قائمة بذاتها مرحلة أو مستوى جمع الأحاديث الصحيحة التى وردت فى الموضوع الواحد أو المسألة الواحدة والنظر إليها نظرة شاملة تتوخى الجوانب التالية :

١ - الحرص قدر المستطاع على تحصيل صورة كاملة وشاملة من مجموع الأحاديث والروايات التى ترسم فى مجملها صورة بيانية مجسدة للتعامل النبوى مع الواقع ، والتى كثيرا مايستنبط منها أحكام ومقاصد لايتسنى الوصول إليها اذا ماقتصرنا على لفظ حديث واحد بعينه، ولايساعدنا فيها حدث مفرد بذاته . فالنظرة الشاملة للمثانية لواقعة صلح الحديبية الذى أقدم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وسط مظاهر وأجواء وفى ظل شروط وضوابط ارتأى فيها كبار

(١) سنن أبى دود ، (الجهاد) رقم ١٦٤٥ .

(٢) عون المعبود فى شرح سنن أبى دود ، (كتاب الجهاد) .

وانظر أيضا : د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

الصحابة -لأول وهلة- ما ينال من عزة الإسلام وكرامة المسلمين من ناحية ، واتجاهه صلى الله عليه وسلم الى يهود خيبر -مركز النسل والتأمر ومركز الاستفزات العسكرية وإثارة الحروب- بعد إبرام صلح الحديبية فقط بشهر وبعض الشهر (ذى الحجة وبعض المحرم) . من ناحية ثانية ينتهى الى تقرير فوائد ومزايا همة هذه الصورة الشاملة فى مقدمتها حجب الأسرار العليا للدولة الخاصة بالأمر الأمنية والاستراتيجية حتى عن كبار القادة فيكاد يكون أبو بكر رضى الله عنه هو المتفرد بفهم هذه القضية من بين الصحابة ، وكذلك التخطيط السليم والإعداد الجيد فى صدد رسم استراتيجية مواجهة العدو وضرورة العمل على تفكيك صفوفه والتفريق بينها حال تعلدها ، والبدء عن ماهو أشد خطرا وأعتى شرا . كما يستفاد من تلك الصورة الشاملة أيضا ، التورية فى الحروب والغزوات وذلك كان ديدنه صلى الله عليه وسلم فى جميع غزواته باستثناء غزوة تبوك ، التى لم يور فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم لظروف خاصة منها ، بعد المسافة ، وتعاضل قوة المسلمين ، ومحاولة إرهاب العدو ^(١) .

٢ - الجمع بين الأحاديث مقدم على الترجيح بينها حال توهم التعارض . "فالأصل فى النصوص الشرعية أنها لا تتعارض لأن الحق لا يعارض الحق . فإذا افترض وجود تعارض فإما هو فى ظاهر الأمر لا فى الحقيقة والواقع" . ويمكن التعامل مع هذه الأحاديث الواردة بشأن الموضوع الواحد أو المسألة الواحدة والمتوهم قيام التعارض بينها على أساس محاولة الجمع بينها أولا ، ويتحقق ذلك من خلال ما يمكن أن نسميه "انفكاك الجهة" ، بأن تحمل بعض هذه الأحاديث المتعارضة على جهة معنية (موضوع معين -حالة خاصة- زمان معين أو مكان محدد) بينما تحمل الطائفة الأخرى من الأحاديث على جهة أخرى فتكون بذلك تمت القاعدة العقلية المشهورة (إذا انفكت الجهة فلا تعارض) . فإذا لم يكن الجمع -بهذا المعنى- ممكنا تعين اللجوء الى إجراء تخصيص بعض الأحاديث المعنية لعموم بعضها الآخر أو تقييد بعضها لمطلق البعض الآخر منها . هذا كله بطبيعة الحال يكون بعد التأكد من تساوى هذه الأحاديث من جهة الثبوت ، وإلا فإن الحديث الصحيح يقدم على الضعيف ، والمتواتر من الصحيح يقدم على الآحاد ، وماوافق أصلا عظيما من أصول الدين يقدم على ماخالف ذلك أو مافيه شبهة مخالفة ، كما أن الناسخ -عند القائلين بالنسخ فى الحديث- يقدم على المنسوخ قطعا، وفى استحباب الجمع بين الأحاديث الواردة بشأن الموضوع الواحد يقول الحافظ البيهقي بإسناده عن الإمام الشافعى رحمه الله قال : كلما احتمل حديثان أن يستعملا ، استعملا معا ولم يعطل واحد منهما الآخر . فإذا لم يحتمل الحديثان الا الاختلاف ، فللاختلاف فيها وجهان : أحدهما أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك للمنسوخ . والآخر أن يختلفا ولا دلالة على أيهما ناسخ ولا أيهما منسوخ ، فلا نذهب الى واحد منهما دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذى ذهبنا اليه أقوى من

(١) منير محمد الفضبان ، للنهج الحركى للسيرة النبوية ، القسم الثالث ، الأردن ، الزرقاء (مكتبة المنار) ، الطبعة الثانية ،

١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، ص ١٥ ومابعدها ، ص ٦١ ومابعدها ، ص ١٨٧ ومابعدها .

الذى تركنا ، وذلك أن يكون أحد الحديثين أثبت من الآخر فنذهب الى الأثبت ، أو يكون أشبه بكتاب الله عز وجل أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما سوى ما يختلف فيه الحديثان من سنته ، أو أولى بما يعرف أهل العلم أو أصح في القياس ، أو الذى عليه الأكثر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) ، وقال البعلی (وتفاصيل الترجيح كثيرة ، فالضابط فيه : أنه متى افترن بأحد الطرفين أمر نقلی أو اصطلاحی ، عام أو خاص ، أو قرينة عقلية ، أو لفظية ، أو حالية ، وأفاد ذلك زيادة مظن رجح به ^(٢) . ويان ماسبق ماورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث بشأن انقطاع الحجرة أو قيام الحاجة اليها . فقد روى عن معاوية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لا تنقطع الحجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها" ^(٣) . وروى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "يوم الفتح فتح مكة : لاهجرة ، ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا" ^(٤) . فالحديث الأول دال على أن الحجرة لا تنقطع ، بينما يدل الحديث الثانى على أنه لاهجرة بعد فتح مكة ، فهنا يمكن الجمع بين الحديثين بل ويتعين ذلك على أسس فهم الحديث الثانى على أنه لاهجرة واجبة من مكة الى المدينة بعد تمام فتح مكة ، وقد كانت الحجرة قبل ذلك واجبة على المسلمين حتى يتجمع المسلمون المهاجرون من مكة حول الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة فيتعاونوا ويتظاهروا إن أحزبهم أمر ، ولتعلموا منه صلى الله عليه وسلم أمر دينهم ، أما فتح مكة فليل على زوال الخوف من أهلها ، لذلك ارتفع وجوب الحجرة وعاد الأمر فيها الى الندب والاستحباب ، وهو ما يتفق ومدلول الحديث الأول ، وما يتفق أيضا مع قوله تعالى "ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراعما كثيرا وسعة" وهى الآية التى نزلت حين اشتد أذى المشركين على المسلمين فى مكة ، كما يمكن الجمع بين الحديثين أيضا من خلال النظر الى أن الحديث الثانى يعنى ، أنه لاهجرة من مكة الى المدينة بعد الفتح ، وأن الحديث الأول يعنى أنه لا تنقطع الحجرة من دار الكفر فى حق من أسلم الى دار الاسلام ، يؤيد ذلك ما تضمنه آخر الحديث الثانى ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا على معنى أن الحجرة بسبب الجهاد فى سبيل الله ، والهجرة بسبب النية الخالصة لله تعالى كطلب العلم والفرار من الفتن باقيا مدى الدهر . كذلك فى حالة ما يطلبه الإمام من البعض من الخروج الى العدو حيث يتعين الخروج فى مثل هذه الحالة ^(٥) .

(١) البيهقى ، معرفة السنن والآثار ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، الجزء الأول ،

ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) البعلی ، مختصر أصول الفقه ، مكة المكرمة ، جامعة أم القرى ، ص ١٧٢ .

(٣) عون العبود فى شرح سنن أبى داود (كتاب الجهاد) ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٤) عون العبود فى شرح سنن أبى داود (كتاب الجهاد) ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٥) للرجع السابق ، ص ١٥٧ .

ج - فهم السنة في ضوء القرآن الكريم : ويتمثل المستوى الثالث في التعامل مع السنة وفهمها في أن ينظر إليها - وقد تحققت لها الخطوات السابقة - في ضوء آيات القرآن الكريم . والمعروف أن السنة النبوية - كما سلف القول - هي شارحة للقرآن الكريم ومفصلة له ، وهي البيان العملي والتطبيق الواقعي للقرآن ، وأنهما - من حيث الاعتبار والحجية - في منزلة واحدة ؛ لأنهما معا من عند الله . لذلك فلا يتصور قيام الاختلاف بينهما في الحقيقة والواقع فيستحيل أن يوجد كتاب وسنة كل منهما قطعي الدلالة والثبوت - بينهما تعارض مع الاتحاد في الزمن وغيره مما يشترط لتحقيق التعارض في الواقع ، وبعبارة أخرى ، فلا توجد سنة صحيحة الثبوت عند رسول الله ﷺ تخالف الكتاب في الواقع ، وإن حصلت مخالفة في ظاهر اللفظ : لأن المراد من أحدهما حيث عيّن المراد من الآخر . كل مافي الأمر أن هذا المراد قد يخفى في بادئ الرأي على الباحث أو المجتهد ، وفي مثل حالة توهم التعارض الظاهر هنا يتعين على المجتهد اعتباره كما لو كانا آيتين أو ستين - حيث أنهما متساويتان - فينسخ للتقدم منهما بالتأخر إذا ثبت تأخره ، ويرجح أحدهما على الآخر بما يصلح مرجحا ويجمع بينهما إن أمكن وإلا توقف الى أن يظهر الدليل . أما القول بإهدار أحدهما مباشرة - بدون نظر في أدلة الجمع والترجيح والنسخ فغير صحيح ^(١) . وبيان ذلك النظر في حديث أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم واستمكم" ، وحديث أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى" ، وحديث أبي هريرة "لا يجتمع في النار كافر وقاتله أبدا" ، وكتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى كسرى فارس ، ومقوقس مصر ، وهرقل الروم ونجاشي الحبشة : (١٠٠٠ سلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين ١٠٠٠ وإلا فعليك أثم ١٠٠٠) ، وقوله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على الجيش في الغزو (١٠٠٠ إذا لقيت عدوك من المشركين ادعهم إلى ثلاث فإن هم أجابوك واحدة فاقبل منهم وادعهم إلى الإسلام ١٠٠٠ ثم ادعهم إلى الجزية ١٠٠٠ فاستعن بالله وقاتلهم) ^(٢) كل هذه الأحاديث وغيرها مما ورد بشأن مجاهدة الكفار والمشركين يتعين فهمه والنظر إليه في ضوء خصائص الدعوة الإسلامية والمقاصد العامة للشرعة والأصل العام الذي يتضمنه قوله تعالى (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) والذي مقتضاه ألا يجبر أحد - فرد كان أو جماعة - على اعتناق دين الإسلام ، وإن استلزم ذلك خضوعه وانقياده لمنهج الله تعالى في تنظيم المعمورة وانتظام حياة البشر ، باعتبار ذلك المنهج هو الكلمة العليا على كل شيء دونها ، وبعبارة أخرى ، فانه يتعين التلقيق في فهم الروايات والأحاديث النبوية في ضوء آيات القرآن الكريم ، وذلك أمر طبعي ومنطقي في ضوء ما يتمتع به القرآن الكريم من المزايا ذات الصلة بضبط الأحكام وتحقيقها ، وذلك بالنظر إلى كتابة القرآن وتدوينه على عهد رسول الله ﷺ

(١) د عبد الغني عبد الحلق ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

(٢) عون المعبود في شرح سنن أبي داود (كتاب الجهاد) ، ص ١٨٢ ، ٣٠٠ - ٣٠١ ، ٣٤٤ .

صلى الله عليه وسلم مما ضمن له الحفظ والتواتر على خلاف الحال بالنسبة للأحاديث النبوية التي لم يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكتابتها مخافة اختلاطها لدى الناس بالقرآن الكريم^(١) ، وبيان ذلك - على سبيل المثال - أنه إذا كان من المعلوم والثابت أن أكثر من مائة آية في كتاب الله تعالى تتضمن حرية الدين، وتقيم صروح الإيمان على الاقتناع الذاتي ، وتقصى الإكراه عن طريق البلاغ المبين ، لاستبان من ذلك حقيقة الروايات التي تشير إلى أن الدعوة إلى الإسلام - دعوة الناس إلى الإسلام قبل اللجوء إلى مقاتلتهم - كانت في صدر الإسلام ثم ألغيت ، مما يميز الإغارة على غير المسلمين ومفاجأتهم بالقتال دون ماسبق دعوة أو بلاغ من ذلك رواية نافع الذي كتب إليه عبد الله بن عون يسأله عن الدعاء قبل القتال فكتب إليه (إنما كان ذلك في أول الإسلام وقد أغار النبي -صلى الله عليه وسلم- على بني المصطلق وهم غارون) . فمثل هذه الروايات غير الصحيحة تصطبغ بالكثير من آيات القرآن الكريم التي تؤكد على إيصال الدعوة ، وتحقيق البلاغ ، وتخفيف المخاطب بين الإسلام والجزية والقتال ، وكذا الآيات التي توجب الإنذار والإبلاغ في حالة ترجس الخيانة من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق ﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين﴾ (الأنفال/٥٨) ، وقوله تعالى ﴿فإن تولوا فقل أذنتكم على سواء وإن أدركت أقرب أم بعيد ما تنعدون﴾ (الأنبياء/١٠٩) . وفضلا عن ذلك فالثابت في كتب السيرة المعتمدة ومغازي الرسول صلى الله عليه وسلم أن قتال بني المصطلق لم يقع إلا بعد أن بلغت الدعوة فرفضوها وقرروا الحرب على المسلمين^(٢) . وحاصل القول في ذلك أن الإيمان أساس ، والجهاد وسيلة وليست غاية فريضة قائمة مابقي في الدنيا من يهدد الأمان ويستنكر الإيمان . ويرتبط بذلك حديث (بعثت بالسيف بين يدي الساعة ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري) . وحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) . يتعين أن تفهم في ضوء الملابس التي قيلت فيها والغايات التي ترمى إليها، فالحديث الأول دال على ضرورة الاستعداد المادي بالتسلح صناعة وحياة وأنه يتعين على المسلمين أولا سلوك طريق الدعوة والبلاغ وتوفير فرص السلام والهدوء والطمأنينة حتى يكون الاختيار عن بينة واقتناع حتى إذا محارب الجيش الإسلامي كانوا رجالا وكانوا كراما يقدرون للعدو كل مرصد يضربون أعناقهم ، وأما الحديث الثاني والذي قال عنه صلى الله عليه وسلم مع نزول سورة براءة - قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بعام- وبعد جهاد رهيب مع وثنيات أعطاهها الإسلام حق كله ولم يعطه الا الموت^(٣) .

(١) د . عبد الغني عبد المعبود ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ .

- د . يوسف القرضاوي ، مرجع سابق ، ص ٩٣ وما بعدها .

(٢) محمد الغزالي ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧ وما بعدها .

ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية
فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة

د. مصطفى منجود

ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة

مقدمة عامة :

طبيعة التاريخ وموقعه من التنظير السياسى للعلاقات الخارجية فى الاسلام :

التاريخ الإسلامى هو الرافد الأساسى للحديث عن الخبرة الإسلامية ، وقد احتل مكانة مهمة بين مصادر التنظير السياسى الإسلامى عامة والتنظير السياسى للعلاقات الخارجية فى الإسلام خاصة لأنه ، بغض النظر عن التعريفات الحرفية والاصطلاحية ^(١) ، عقل الأمة الإسلامية ووعياها بما يراد منها وما يراد لها وفق تعاليم ربها وهو تجربتها فى التعامل مع السنن الالهية فى الكون والحياة والانسان ، وهو رصيدها من الأصالة فى وجه الانسلاخ ومحاولات التذويب فى الآخرين ، وهو خبرة الحياة فى كيفية تداول الأيام بين الناس بالتمكين تارة ، وضياح السؤدد تارة أخرى ، وبالشهود على الأمم وتقلعها فى الخير والالتزام تارة ، والتأخر عنها الى مرحلة القسوة والغثائية بفعل تداعى هذه الامم على الأمة الإسلامية كتنادى الأكلة على قصعتها كما أخبر الحديث النبوى تارة أخرى ، وهو كذلك معين العطاء الإسلامى فى شتى مناحى الحياة وقد أينعته صالحا هذه الأمة حال استمدادها هويتها من اسلامها، وأينعته فاسدا حال اشتقاقها هويتها من غيره، وهو أخيرا نتاج الحقيقى لتفاعل الانسان المسلم مع عقيدته وشريعته عبر أجيال متواصلة، وحقب متلاحقة ، ان فى تعانقه معهما ، أو فى انفصامه عنهما .

(١) طبيعة التنظير السياسى الإسلامى للمفاهيم وعطاء التاريخ له عامة :

يشير هذا التنظير الى مجموعة المدركات التى يمكن من حصيلتها ابتلاع التصور الذى يستطيع أن يسود الممارسة السياسية الإسلامية - بقطع النظر عن تطبيقه من علمه، ونجاحه من فشله ، وبقطع النظر عن مراحل تطبيقه - والتى يمكن من خلالها أيضا الارتفاع الى قمة التجرد ، فاذا بنا ازاء احاطة متكاملة بالعالم الفكرى والتراث الحضارى فى خليط متجانس من العلاقات الارتباطية المنطقية ، والقوانين العلمية - أو السنن - التى تحكم الوجود السياسى ^(٢) . فكأن للتنظير السياسى بالمعنى السابق عناصر أربعة ، أولها مجموعة المدركات المجردة فى البناء والتأسيس ، لكنها القابلة للمعايشة ، والتزول الى الواقع فى التطبيق والممارسة ، والثانى الممارسة السياسية التى

(١) انظر طائفة من هذه التعريفات فى : محمد بن صامل العليانى ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى ، الرياض : دار طيبة للنشر

والتوزيع ، الطبعة الاولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦ ، ص ٥١ - ٥٥ ؛ فرائز روزتال ، علم التاريخ عند المسلمين : ترجمة

د. صالح محمد على ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، طبعة ٢ ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م ص ٩ وما بعدها .

(٢) انظر مزينا من التفاصيل فى : مصطفى منجود "الابعاد السياسية للأمن فى الإسلام " رسالة دكتوراه غير منشورة ،

جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٤١٠ - ١٩٩٠ ، ص ٧ - ١٠ .

يستهدف التنظير ارساء قواعدها بكل عناصرها الفاعلة من حاكم ومحكوم ، ومؤسسات وانظمة ، وقرارات وتشريعات ، ووسائل وسياسات ، وسلطات ولايات والثالث الشرعية المستمدة من تأسيسه وفق أصول المجتمع المسلم - المنزل - وتراثه الحضارى ، والتي تضمن له النجاح فى التطبيق والقبول والرضا من فئات هذا المجتمع . والرابع شبكة العلاقات والارتباطات التى يمكن من مجملها بلورة مجموعة من السنن العامة التى تحدد قنوات التفاعل بين الحاكم والمحكوم ، وحالاته ، ومبادئه ، باعتبارهما قطبى الوجود السياسى .

هذه العناصر هى التى خلعت على التنظير السياسى الإسلامى سمات ست^(١) لعل أبرزها أصالة المصادر التى يمتلكها ، فضلا على تنوعها وتعددتها ، فثمة مصادر يعد الوحى أساسها المباشر ، وهى القرآن والسنة الصحيحة ، وثمة مصادر أخرى مشتقة هى محصلة التفاعل والتأثر بالوحى عبر الزمان والمكان ، وأهمها التراث الحضارى فى مختلف جوانب الابداع السياسى وغير السياسى ، والخبرة الإسلامية عبر عصورها الرائلة ، والعلاقة بين هذين النمطين من المصادر هى علاقة يتقدمها تصاعديا النمط الأول ، ويتلوه ويكملة النمط الثانى فى تفاعل دائم وتدرج قيمى ، يجعل هناك إمكانا لأستنباط معايير قياسية وثابتة وضابطة عند تنقيح المصادر ومفاهيمها وموضوعاتها^(٢) . ومقام التناول هنا يفرض أن نتحى بالتاريخ الإسلامى - خاصة فى صدر الإسلام - جانباً كى نسلط عليه الضوء فى محاولة لاستكشاف ما يقدمه - بالإضافة إلى المصادر الأخرى - من عطاء للتنظير السياسى الإسلامى للمفاهيم ، والواقع ان هذا العطاء لا يقف عند رافد واحد .

فأول ما يقدمه التاريخ فى هذا الصدد بيان دور الخبرة السياسية الإسلامية فى ابداع كثير من المفاهيم السياسية على مستوى التطبيق والممارسة ، سواء التى تحدثت عنها الأصول أو تلك التى نتجت عن التطبيق والممارسة ، مثل مفاهيم البيعة ، الخلافة ، الشورى ، القوة ، الاجارة ، الأمة ، الغزوة ، الجهاد ، الذمة ، الجزية ، السلم ، القتال ، الدولة ، السفارة ، الموقعة ، التحالف ، دار الإسلام ، دار الحرب ، دار العهد ، دار الردة ، الفتوحات ، وكذا بيان دور هذه الخبرة فى تشويه ابداعته الخبرة مثل مفاهيم الفتنة ، الردة ، الاكراه ، الجبرية ، الملك ، الفرق ، الاستضعاف ، الانقسام ، الخروج ، التصفية الجسدية للقيادة - خاصة بعد الخليفة الأول أبى بكر الصديق (رضى الله عنه) - ، الجهاد ، علاقة عاصمة الدولة بأطرافها .

(١) انظر تفاصيل هذه السمات فى المصدر السابق ، ص ٨ - ١٠ .

(٢) انظر : د. منى ابو الفضل " نحو منهجية للتعامل مع مصادر تنظير السياسى الإسلامى بين المعلومات والمقومات " بحث مقدم الى ندوة " قضايا للمنهجية والعلوم السلوكية " ، الخرطوم ١٥ - ٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٧ / ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ . ص ٩ - ١٤ ، وقارن هذه المصادر بما أورده د. حامد ربيع فى : الإسلام والقرى الدولية ، القاهرة ، دار الموقف العربى ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١ ، ص ٩٨ - ١٠٢ .

وإذا كانت تطورات الخبرة الإسلامية بعد عصر الخلافة الراشدة تخفضت عن مزيد من تبديد المفاهيم السياسية ، إلا أنه يجب التأكيد على أن ذلك جزءاً مما تعرض له الإسلام من عبث الساسة الذين حكموا باسمه ونسوا أو تناسوا هديه وأحكامه ناهيك عن عبث المجتمعات التي انتمت إليه ثم قدمت موارثها وأهواؤها على مطالبه ووصاياه وأوامره ونواهيه ومفاهيمه ^(١) .

- كذلك فإن مما يقدمه ثانياً مدى مصلقية القول بأن بقاء المنظور الإسلامى الصحيح فى التعامل الداخلى والخارجى مرتبط بالسنن الواجب مراعاتها وتفهمها حال التحرك باسم الإسلام من قبل الحاكم والمحكومين ، وهذا أحد اللداخل المهمة لفهم اسباب استمرار الانحلال والتفكك حتى بداية خلافة عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ، واسباب الفتنة والتصدد بعد ذلك ، من هنا فإن الاحتجاج بقصر المدة التى شهدت نهوضاً حضارياً للمسلمين بفعل تكامل النموذج مع تطبيقه فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة للتدليل على عدم صلاحية النموذج للواقع إنما هو احتجاج فى غير محله ، لأنه يعتمد فى تقييم النموذج إلى حساب السنين ، سواء طبق فيها أم لم يطبق ، وحساب السنين لا يجدى فى هذا التقييم بقدر ما يجدى حساب السنن اللازمة للتطبيق أو عدمه ، وإلا لماذا حدث الانحلال فى تجارب لاحقة ، ونماذج عمر بن عبد العزيز ، وصلاح الدين الأيوبي ، بعض الأمثلة على صدق الاحتكام إلى السنن ، ومن ثم فإن تاريخ المسلمين يحمل تفسيره فى إطار تفاعل المسلمين - أو عدم تفاعلهم - مع السنن الألهية ، والاقتراب من جادة الإسلام فى مفاهيمه وقيمه ومقتضيات الالتزام به ، أو الابتعاد عن هذه الجادة ^(٢) .

- ويقدم التاريخ الإسلامى ثالثاً المحور الأساسى فى تقييم علاقة الفكر بالحركة بالنظم فى البناء المعرفى السياسى الإسلامى ، ذلك أن التاريخ كخبرة واقع إنما يعبر بشكل أو آخر عن العلاقة بين هذه الكليات الثلاث ، فالفكر - وليد العقيدة الإيمانية وقد انشاحت فى كل مجالات الحياة - مقدمة الحركة وأساسها فى تحديد المسار انطلاقاً وتقييماً ، والحركة وعاء الفكر المتلقى لضوابطه والناقل له من لغة التجريد إلى لغة النشاط للعاش ، أما النظم فهى آليات الربط بين الفكر والحركة ، وقد تنوعت فى أساليبها ومؤسساتها وقراراتها وفعاليتها فإذا بالحركة مشدودة إلى الفكر ، وإذا بالفكر قيم على أداء النظم ، فيصحح المعوج منه ويستجيب لما قد يستجد من ضغوط الحركة ومطالبها حرصاً على سلامة التفاعل وحيوية الانجاز ، والتاريخ هنا يصير بمثابة المحك الذى يمكن اللجوء إليه لمعرفة السنن التى تحكم هذه السلامة وتلك الحيوية ، وجوداً وعدمًا ، انه وحده - بعد معرفة القرآن والسنة - يمكنه ارشادنا فى الاجابة عن التساؤل التالى : لماذا تعانقت هذه الكليات حتى بداية حكم الخليفة الراشد الثالث ؟ ولماذا انفصلت عراها إلى حد

(١) نظر : سيف عبد الفتاح ، "التجديد السياسى والخبرة الإسلامية . نظرة فى الواقع العربى المعاصر " رسالة دكتوراه غير

منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠٣ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

كبير بعد ذلك ، بما نتج عن الانفصام من تداعيات سلبية داخلية وخارجية في خلافة على بن أبى طالب (رضى الله عنه) .

- كما يقدم التاريخ رابعا التطورات المختلفة للنظام السياسى الذى تعامل به المسلمون داخليا وخارجيا وفق العقيدة الإيمانية ، ففترة صدر الإسلام منذ عصر النبوة وحتى بداية الملك مع معاوية بن أبى سفيان (رضى) شهدت تطورات متلاحقة لبلورة هذا النظام ، أولها أخذ شكل الارهاصات بالجهاد الذى غلب عليه عدم اللجوء الى القتال العصى ، لتعريف الناس بالإسلام والدعوة اليه وتكوين نواة الجماعة المؤمنة فى مكة، والثانى تجسد مع الاذن بالهجرة الى المدينة بداية لمرحلة جديدة فى بناء الدعوة والدولة، والثالث تمخض عن إرساء قواعد نظام ناشئ فى المدينة مع بناء المسجد وقرار نظام المواخاة بين المسلمين ، واصدار وثيقة المدينة كأساس للتعامل بين المسلمين وبعضهم، وبينهم وبين غيرهم داخل المدينة وخارجها، والرابع جاء مع النماذج المتعددة لكيفية اسناد السلطة وممارستها مع اقامة دولة الخلافة التى جمعت اطرافا عديدة تخطت الحدود الإقليمية لدولة النبوة .

إن متابعة هذه التطورات ليست ضرورية فقط لمعرفة كيف استبطن المسلمون فى عصر القدوة القواعد العامة للنظام السياسى من مصادر الوحي ، بل لمعرفة كيف بنوا على هذه القواعد أركان هذا النظام فى تطورات مختلفة، وكيف تعاملوا به مع غيرهم، وطبيعة المشكلات التى واجهتهم فى مراحل البناء وكيف تصدوا لها ، ونظرتهم إلى العالم المحيط بهم والقوى الفارسية والرومية التى كانت تستبد بمقدراته ، وكيف اصطلموا مع تلك القوى حتى دانت لهم السيادة خاصة بعد حركة الفتوحات الإسلامية .

- وأخيراً يقدم التاريخ للتنظير السياسى الإسلامى النماذج التاريخية المختلفة فى القيادة ونظم الحكم، وعلاقات المسلمين مع غيرهم فى السلم والحرب ، والأمن ، ووظائف الدولة ، واتخاذ القرارات وتنفيذها ، وغير ذلك مما يصلح أن يكون نسقا قياسيا يستخدم كأدوات للتحليل السياسى المعاصر ، ولذلك تفصيل لاحق .

(٢) عطاء التاريخ لتنظير العلاقات الخارجية خاصة :

تعدد مجالات عطاء التاريخ الإسلامى لتنظير العلاقات الخارجية كأحد حقول المعرفة السياسية الأساسية فيقدم لها على مستوى إطارها العام :

- مفهوم العلاقات الخارجية ذاته ، فهذا المفهوم رغم حداثة اصطلاحه نسبيا إلا أن دلالاته - من حيث وجود نظرة عامة تحكم مسالك المسلمين وتوجهاتهم تجاه المخالفين لهم فى العقيدة خارج حدود دار الإسلام فى حالات السلم أو حالات القتال - كانت منطلقا أساسيا لنشر الدعوة والجهاد فى سبيلها ، ولئن كانت المبادئ العامة لهذا المنطلق قد حددتها النصوص المنزلة فى آيات القرآن الكريم وأحاديث النبى صلى الله عليه وسلم الصحيحة ، فإن انعام النظر فى الخطب

والرسائل والعقود التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده ، يؤكد أن ثمة تراكما معرفيا سياسيا يمكن الرجوع اليه لمعرفة حقيقة الادراك القيادي للعلاقات الخارجية وكيف عبر عن نفسه من خلال مسالك متعددة للتعامل ، وان تناسب مع طبيعة الظرف التاريخي للدعوة ، وطبيعة نمط القيادة في كل فترة .

- أشكال هذه العلاقات وتدرجها تبعا لمقتضيات الدعوة سواء في حالات التعامل السلمي ، وماتعلق بها من علاقات سياسية وغير سياسية اقامة وانهاء ، أو في حالات التعامل القتالي وماحق به من أساليب في القتال والاسلحة ، ومسالك الحركة في حالي النصر والهزيمة ، أو حالات الهدنة ومافرضته من احترام للعقود الموقته أو الدائمة وفق شرائطها .

- وجهات التعامل في العلاقات الخارجية ، وهو ماينخص اولئك الذين كانوا هدف الخطاب الإسلامي - الدعوة - في هذه العلاقات من أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس ، والمستأمنين الذين دخلوا في أمان المسلمين وفق عقود تعرف بعقود الامان ، وغيرهم من المشركين عامة ، ومشركي العرب خاصة ، وهي الطوائف التي فصل الفقهاء في بيان ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، تتضح معالمها بتفصيل في المحاور الاربعة لحديث القرآن والسنة والفقهاء والتاريخ عن علاقات المسلمين بغيرهم ، حسب زاوية التحليل وطبيعته في كل محور .

- القوى الكبرى غير الإسلامية التي فرضت الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية في صدر الإسلام التعامل معها ، وطبيعة النماذج الحضارية التي كانت تجسدها في ذلك الحين ، ومدى تميز النموذج الحضاري الإسلامي عنها ، وطبيعة النظرة الإسلامية الى هذه النماذج ، وتصنيفها حسب الأوصاف التي وردت في مصادر الوحي بالكفر أو الاستكبار أو الاشراك أو الظلم أو الفساد أو غير ذلك ، وسبل الكشف عن ذلك في المصادر التاريخية .

- الادراك القيادي - النبوي والخلفي - في تلك الفترة لعلاقات المسلمين بغيرهم ، ومدى التطابق مع الملامح العامة لما ينبغي أن يكون عليه واقع هذه العلاقات في تصور الأصول المنزلة ، وكذا مدى التطابق مع حقيقة الواقع الدولي الذي فرض ضرورة الاقتراب منه بشكل أو بآخر .

- ادراك الآخرين غير المسلمين لحقيقة العالمية في الدعوة الإسلامية من حيث شرعيتها وقبولها ورفضها واحتلال بعض اراضي المسلمين ، والتأليب عليهم ، والالتزام بالعهود معهم ونقضها ، والدخول في الإسلام أو دفع الجزية ومدى التطابق بين مسالك هذا الادراك غير الإسلامي كما عبر عنه حال الواقع ومسالكه التي نبهت اليها الأصول المنزلة وحذرت من مخاطرها ، وحكت نماذج لها في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم .

- تطور هذه العلاقات ومدى ارتباطه بنمو الدولة وامكانية تقسيم هذا التطور ، وابرار خصائص عامة لكل تطور فرعي على حدة ، واخرى للتطور العام ككل ، منذ بدايات الدعوة

فى المجتمع القرشى الرافض للدعوة فى مكة وحتى استقرار عاصمة الدولة فى المدينة ، مرورا بىدايات التكوين مع الهجرة النبوية وفتح مكة .

- اختبار مصداقية الزعم بأن المسلمين فى عصر النبوة والخلافة الراشدة غلبت عليهم طبيعة البلاء ، فلم يركنوا لأى تعامل خارجى اقتضى ركوب البحر سلما أو قتالا ، حتى خلافة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) الى أن أذن بذلك الخليفة الثالث عثمان (رضى الله عنه) بناء على مشورة معاوية بن أبى سفيان واليه على الشام آنذاك .

- مدى ضرورة التماسك الداخلى فى التعامل الخارجى ، وطبيعة العلاقة عموما بين الجبهة الداخلية والجبهة الخارجية ، والأساليب التى اتبعت للحفاظ على استمرار التواصل بين الجبهتين ، والاخرى التى قطعت خط الرجعة على هذا التواصل فى أوقات الفتن ، والانقسام الداخلى ، والحروب الدموية بين المسلمين وخاصة أواخر خلافة الخليفة الثالث ، وطوال عهد الخليفة الرابع .

- موقع حركة الفتوح الإسلامية من حركة المسلمين الخارجية ككل ، وهل كانت مستلزما من مستلزمات الجهاد لاجراء الناس الى عبادة ربهم ، وتحقيق الاستخلاف الصالح فى الارض ، أم كانت ضرورة فرضها الواقع حيث مزاعم الاستشراق فى أن الدافع اليها إنما كان الرغبة فى الحصول على الغنائم ، والتخلص من حالة الفقر والتقصير التى عانى منها المسلمون فى الجزيرة العربية ، ناهيك عما يثار حولها من أقاويل أخرى ، لعل اخطرها دعوى انتشار الإسلام بالسيف وإكراه الناس على الدخول فيه .

كما يقدم التاريخ الإسلامى على مستوى الكليات الأربع لتتظير العلاقات الخارجية :

- فى القيم السياسية : كيف فهم المسلمون قيم التعامل الداخلى والخارجى من منطلق الرحمانية دون ازدواجية النظر اليهما ، حتى لو نقض غير المسلمين هذه القيم وتجاوزوها ، وكيف حول المسلمون قيم العدل والمساواة ، والاختيار ، واحترام العهود ، والتسامح والرحمة ، وغيرها الى واقع معاش فيما بينهم وبين غيرهم ، وكيف تجنبوا مضادات هذه القيم فى نقض العهود ، والظلم ، والاستبداد ، والغدر ، والخديعة ، والمكر ، وغيرها ، وماهى الحالات التى اقتضت خروج المسلمين على القيم للمعهودة فى حالات السلم أو حالات القتال أو حالات الهدنة ، وهى حالات الضرورة الشرعية على مافصل الفقهاء ، وكيف تأثر المسلمون بالأنماط القيمية الحضارية لغيرهم ، وكيف استوعبت بما لم يشكل خرقا لقناعاتهم القيمية الإسلامية .

- وفى مجال نظرية الدولة : يقدم تطور دلالات المفهوم رغم عدم حديث القرآن والسنة عنه مباشرة ، واشكال التعبير عنه ، والنظم السياسية التى كانت تعمل فى اقليم الدولة بدءا بنظام النبوة وانتهاء بنظام الخلافة فى تجاربه الأربع ، وصناعة القرار السياسى فى الدولة واتخاذ وتنفيذه ، والقيم التى حكمت ذلك ، والأبنية الداخلية التنفيذية والتشريعية والقضائية للدولة ، وتطور إقليمها

بين الامتداد والانحسار وأسباب ذلك وفترات التماسك الداخلي لها وفترات الانكسار والتعدد في علاقاتها مع الدول الاخرى ، وموقعها من التقسيم الفقهي لمصطلح الدار .

- وفي علاقات السلم : يقدم كيف استنبط المسلمون قواعد السلم من الأصول المنزلة ، والجديد الذي خلغ على هذه القواعد ، وأشكال علاقات السلم ، والتغير فيها ، والأبنية التي اقيمت عليها ، ووجهات التعامل السلمي ، وعوامل استمراره وعوامل قطعه ، ومدى ملاءمته -أو تعارضه- مع مقتضيات نشر الدعوة ، وتوسيع رقعة المؤمنين بالإسلام خارج حدود دار الإسلام

- وفي علاقات القتال : يقدم أيضا كيف استنبط المسلمون قواعدها من الاصول المنزلة . ماذا اضافوا اليها ، وأشكال القتال ، والتغير فيها ، وأنماط الاسلحة المستخدمة وتطور استخدامها ، والأساليب القتالية في ادارة المعارك ، والعلاقة بين مركز الدولة واطرافها حال التعبئة العامة للقتال وحال نشوبه ، وضوابط القتال وأخلاقه ، وحالات المبادرة به ابتلاء ، والمبادأة به انتهاء كرد فعل ، وكيفية انتهائه ، وكيفية قطعه أبدياً ، وموقفاً .

(٣) المبادئ العامة في النظر الى طبيعة التاريخ الإسلامي كمصدر للتنظير السياسي :

كانت تلك بعض مناحي عطاء التاريخ الإسلامي في تنظير العلاقات الخارجية في الإسلام على مستوى إطارها العام ، ومستوى كلياتها الأربع محاور تحليل هذه العلاقات ، غير أن استكشاف هذه المناحي وغيرها مما لم نتعرض له لا يأتي جزافاً ، ولا يعبر عن نفسه مباشرة ، دون معرفة مفاتيح التعامل مع هذا المصدر الثري ، أو بعبارة أدق دون معرفة الأسس المنهجية الواجب الارتكان اليها لاستنتاج مكنونات هذا التاريخ ، وهذه الأسس تتطلب بدورها الاشارة الى مجموعة من المبادئ العامة الواجب الانطلاق منها حال النظر الى طبيعة هذا المصدر ، وأهمها :

- أنه مصدر تابع - فيما علنا مايتعلق بالسنة النبوية في السيرة - فلا ينهض وحده ليقوم بالبناء السياسي الإسلامي ، وإنما يأتي لاحقاً لمصادر أخرى أصيلة كما سبق ، ومن ثم فإن هذه المصادر الأصلية تحاكم التاريخ ولا يحاكمها ، وتعلوه وتتقدمه ، حين يتأخر عنها ويتلوها ، لأنه يستمد بعض شرعية مايقوله ومايحكيه اذا كان في إطارها ، ولذلك قد يؤخذ به بعد هذه المصادر ، وقد يستغنى عنه احيانا ، والأمر في ذلك يتوقف على اثبات مصداقيته وصحة رواياته .

- كذلك فهو مصدر انتقائي ، فالمؤرخ في رصده للأحداث والوقائع أو الأوصاف أو الاشخاص أو الحجج أو الاراء أو الأزمنة أو الأمكنة لا يحصرها كلها ولا يحصر كل ماورى عنها من روايات ، وإنما يعتمد على تفضيل بعض الروايات على غيرها ، ويتوقف الانتقاء على عدة أمور منها ، طبيعة فهم المؤرخ للتاريخ ومضمونه ، ومنهج رصده للروايات ، والاجتهاد في الأخذ منها ، ودور المنهجية في الضغط على عملية الانتقاء ، وموضوع دراسة التاريخ والمصادر المعول عليها ، والنطاق الزمني والمكاني للدراسة ، ومجالها ، وثقافة المؤرخ وعلمه .

- وهو ايضا مصدر تجميعى يقوم على ضم الروايات المتبعثرة فى الموضوع الواحد أو الموضوعات المتعددة ، ويرصد الأحداث ويركمها زمنيا دون تفسيرها غالبا وينقل الروايات المتعددة بسننها احيانا وبلونه احيانا أخرى ، لذلك فهو أقرب الى الوصف ولايعول عليه مباشرة وانما يحتاج الى عمليات اخرى قبل ذلك مثل ضبط الرواية ونقلها وتجليها وتفسيرها فى حدود منظورها .

- كما أنه -لانتقائته واعتماده على التجميع- محال أوجه ، فلايخضع لرؤية واحدة، ويمكن تفسيره بأكثر من وجه ، وقد يستخدم لذلك فى الحجة ونقيضها، وقبل بعض آفات البحث العلمى فى الدس والتزييف والتحيز والتجنى والتشويه والطعن .

- ثم انه لايتنفع للاحاطة بمحافظه أحادية التفسير لأن شموله وتعدد نواحيه واهتمامه بوصف ورصد مايتعلق بمجالات الحياة وأنشطتها المتعددة يرفض أن تؤطره اطرا لنصبه فى بوتقة عامل واحد مادى أو روحى أو نفسى أو ماشاكل ذلك ، مما ابتدعته المذاهب المعاصرة فى تفسير التاريخ ، وانما الاقرب الى طبيعته أن يفسر فى اطار منهج ياخذ فى اعتباره كل هذه الأبعاد قدر الامكان كما سنفصل لاحقا .

- يضاف الى ماسبق أن كل مافيه ليس غيبا مجهولا يفترض الوقوف عنده موقف التسليم والاذعان والسكوت عما جاء به ، أو انزاله منزلة العصمة -حاشا تجربة النبوة - وعدم الخوض فى احداثه ، وانما هو واقع متعلق فى مجمله بعالم الشهادة وان مضى زمانه ، ومن ثم تتخلع عليه كل ما فى طبائع البشر صانعيه من جوانب للصواب واخرى للخطأ - حاشا مقام النبوة - وان كنا نلقت النظر الى ان عدم تعلق التاريخ بعالم الغيب أساسا ، والتعبير عن نفسه ككتاب مفتوح لكل قارئ لايعد مبررا لأن يدخل فيه كل طاعن أو غير ملم بسنته ، وهنا تبدو أهمية معرفة ضوابط المنهج قبل الخوض فى وقائعه واحداثه .

- وفوق ماسبق فان التاريخ لايستمد روافده من فرع واحد ، بل أن أحد مايميز التاريخ الإسلامى عامة تعدد مصادره ، على ماسنفصل ، وهو مايتيح القدرة على متابعة الروايات واستكمالها ومقارنتها ببعضها واختبار مدى صدقها وان تباينت مناهج هذه المصادر .

- ويقى ، ونتيجة لكل ماسبق ، أنه مصدر نسبى ، فى الأخذ به ، وفى التعبير عن الاحداث والوقائع، وفى مصداقيته ، وفى ابتعاده عن التأثير بالاهواء والقناعات السابقة ، وفى موضوعه ومفاهيمه ، وهنا يقودنا الى ماسبق قوله عن تبعيته للمصادر الاخرى الأصلية ، ويقودنا كذلك الى ماسنعرض له لاحقا عن ضرورة ضبط رواياته المتعددة .

هذه بعض المبادئ العامة التى يمكن من خلالها معرفة طبيعة المصدر -التاريخى- الذى تتعامل معه ، وحدود المعرفة التى يستطعنها ، وسماتها، وهنا يكون التساؤل عن ملامح المنهج المناسب لاكتساب هذه المعرفة التاريخية منطقيا ، ذلك أن من خلال مبادئ المعرفة،ومن خلال منهج

اكتسابها، تكتمل الرؤية العامة للتاريخ الإسلامى فى ناحيتين، الأولى تتعلق بماذا يقدم للتنظير السياسى للمفاهيم الإسلامية عامة ولمفهوم العلاقات الخارجية خاصة، والثانية ترتبط بكيف نقترّب منه كى يقدم مافى جعبته لهذا التنظير .

وفى الصفحات التالية نشير فى تفصيل موجز الى بعض ملامح منهجية التعامل مع التاريخ الإسلامى للدراسة العلاقات الخارجية فى الإسلام ، وهى فى حقيقتها - وفى نفس الوقت - ضوابط لهذه المنهجية ، لكن مع ملاحظة أمرين :

أولهما : أن ثمة وقفا بالحديث عن هذه الملامح أو الضوابط عند عصرى النبوة والخلافة الراشدة باعتبارهما الفترة النموذج للخبرة الإسلامية التى نحاول أن نستخلص منها بعد المصادر المنزلة الاطار العام للعلاقات الخارجية فى الإسلام من خلال محاور القيم ، والدولة ، وعلاقات السلم ، وعلاقات القتال .

والثانى : أن فهما متكاملًا لهذه الضوابط لا ينبغي أن يكون معزول عن فهم مثيلاتها اللازمة للاقتراب من التاريخ الإسلامى عامة بعد عصر الخلافة الراشدة .

أولاً : تميز موقع السيرة فى التاريخ الإسلامى :

فالمسلمون ينزلون سيرة النبى صلى الله عليه وسلم منزلة خاصة من الاقتداء والاتباع والذّب عنها من محاولات النيل والافتراء - وإن شدّ بعضهم عن ذلك أحياناً - لما تميز به من مكانة باسقة فى بناء التشريع الإسلامى منذ نزول الوحي الالهى فيها على الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، جعلتها تسبق التاريخ الإسلامى فى عدة أمور أبرزها مايلى :

(١) تفرد السيرة - بعد القرآن - بالحجبة على التاريخ :

فالسيرة تعلق بقية الحقب التاريخية الإسلامية فى حجية الأخذ بما ثبت صحيحاً منها والاحتكام إليها بعد القرآن الكريم فى وضع قواعد الاستخلاف الحضارى ، والشهادة على الأمم بموجبه ، وترشيد خطوه وتصحيح حركته ، ولهذا الحجبة روافدها .

وأول هذه الروافد أن الرّوحى الالهى تلازم وجوده تنزيلاً على النبى صلى الله عليه وسلم - منذ بعثته ليكون للعالمين بشيراً ونذيراً برسالة الإسلام الى أن قضى نحبه - مع السيرة ، وهذا يدل على أن هذه الحقة الرائدة اذا كانت قد تعاملت مع الوحي تلقياً وتطبيقاً مما كفل للرسول صلى الله عليه وسلم العصمة من زلل المنهج ، وخطأ الحركة ، ولأتمه التمكين فى الارض ، فانها لم تترك من خيار لبقية الحقب التى تلوها سوى التطبيق فقط ، إما مباشرة اذا كانت نصوص الرّوحى قاطعة لاجتهاد فيها، وإما اجتهاداً بشرياً وفق ضوابط الاجتهاد الشرعى ، على مافصل علماء

اصول الفقه^(١) . وثانى الروافد أن السيرة النبوية لا تبعد عنه السنة النبوية ، لأن السنة من حيث هي اخبار عما ورد صحيحا عن النبي صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات هي فى نفس الوقت سيرة وتاريخ ، أما ماورد قبل بعثته فبعثه قد يدخل فى نطاق السنة ، مثلما اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسترجع الذكريات للماضية عن العصر الجاهلى ومن ذلك ما ذكره عن حلف الفضول وما أثنى عليه من قيم يزيكها الإسلام ، وما ذكره عن حادث شق الصدر أيام طفولته، وبعضه الآخر قد يخرج من نطاقها مما تناقلته الناس للاقتداء به ولا وزن له فى التشريع، وان دوتته كتب السيرة والتاريخ كثيرا^(٢) .

وعنى اندراج السيرة فى السنة من ناحية أن السيرة ليست تجربة شخصية انتهت بانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاعلى ، وللاسقط جانب كبير من السنة التى تركها وفرض الإسلام العمل بها ، وفقا لدرجات الالتزام بالحكم الشرعى على نحو ما فصل العلماء فى ذلك ، كما يعنى من الناحية الشرعية أن جانباً مهما من السيرة - هو السنة - ونتيجة لما سبق يدخل فى نطاق الأمور المتعبد بها لأن هذا الجانب يشكل مع القرآن ركيزة البناء العقيدى والتشريعى الصحيح للإسلام ، وللسنة كما هو معروف ضوابط منهجية فى العمل بها والأخذ منها^(٣) ، كما يعنى من الناحية الاخيرة أن ثمة خيطا دقيقا لايزال متنازعا بشأنه فقها ، ضمن بحوث السنة العديدة ، بين ما يرى على أنه داخل فى السنة لاعتباره من الأمور التشريعية ، وهو ما انسحب بدوره على السيرة ، وصعب بالتالى من كيفية التمييز بين ما يؤخذ منها لمكائنه التشريعية، وبين ما يترك منها لابتعاده عن هذه المكائنه، دون أن يترتب على ذلك أية تداعيات سلبية تخرج عن نطاق التدين الصحيح^(٤) .

وثالث الروافد أنها أصبح سيرة وصلت إلينا - رغم ما أحاطها من مطاعن الحاقدين ، وما أخذ المغرضين وافتراءات الرضايعن - بما يدع مجالاً للشك فى وقائعها البارزة ، أحداثها الكبرى ، مما يسر لنا معرفة ماضيها فى العصور المتأخرة من أحداث أو معجزات أو وقائع أوحى بها العقل المريض الراغب فى زيادة اضمفاء بعض الصفات على الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر

(١) انظر على سبيل المثال فى هذه الضوابط : الشهرستانى ، الملل والنحل ، القاهرة : مكتبة الحلبي، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ،

ج ١ ، ص ١٩٨ - ٢٠١ ؛ الاسام السيوطى ، تقرير الاستاد فى تفسير الاجتهاد ، تحقيق د . فؤاد عبد المنعم ،

الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ٣٨ - ٥٢ .

(٢) انظر د . عبد العليم عبد الرحمن خضر ، المسلمون وكتابة التاريخ . دراسة فى التأصيل الإسلامى لعلم التاريخ ، بدون ،

١٩٨٧ ، ص ٦٧ .

(٣) انظر فى ذلك : د . يوسف القرضاوى ، كيف نتعامل مع السنة، معالم وضوابط ، دار الوفاء والمعهد العالمى للفكر

الإسلامى ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، ص ٩٣ - ١٨٤ .

(٤) انظر د . موسى شاهين لاشين ، السنة والتشريع ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية، هدية مجلة الأزهر عدد شهر

شعبان ١٤١١هـ ، ص ٢٢-٤٧ .

بما أراد الله لرسوله ان يكون عليه من جلال المقام ، وعصمة الرسالة وعظمة السيرة ^(١) ، وهنا ينبغي ملاحظة :

(أ) أن بعض المؤرخين جمع بين صفتي المؤرخ والمحدث في تأريخهم للسيرة كابن اسحاق والطبري وابن الاثير وغيرهم ، وقد افادوا في ذلك من منهج المحدثين بالتزام سرد الأسانيد ومحاولة اكمال صورة الحادث عن طريق جمع الأسانيد ، ومحاولة اكمال صورة الحادث عن طريق جمع الأسانيد احيانا ، أو سرد الروايات التي تشكل وحدة موضوعية تحت عناوين دالة على هذه الوحدة ^(٢) ، وإذا كان هذا مسلك البعض فان ذلك لا يمنع من القول بأن سائر الذين كتبوا في السيرة أهتموا بجمع ما يمكنهم من الروايات وتلويدها ، دون أن يشترطوا الصحة فيما يكتبونه ، واحالوا القارئ على الأسانيد التي أوردها ليعرف الصحيح من الضعيف ، ويشذ عن ذلك البخاري ومسلم ^(٣) في صحيحيهما .

(ب) أن كتابة السيرة على مسلك المحدثين الأوائل لم تأت بشكل منظم في البداية بل كتب المحدثون تاريخ السيرة في احاديث متفرقة " ومن غير ترتيب ولا جمع للموضوعات ، فلما رتب احاديث في ابواب وجمع منها ما يتعلق بكل باب على حدة كالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد الى غير ذلك ، جمعت السيرة في ابواب مستقلة وكان من اشهرها باب يسمى المغازي والسير ^(٤) في كتب الحديث والسنة خاصة اشهرها واصحها وهما صحيحا البخاري ومسلم .

(ج) أن اعتماد بعض المؤرخين المعاصرين على عدد من مصادر المتأخرين كمصادر أساسية ، واغفالهم واحدا أو أكثر من المصادر الأساسية أوقعهم في ثغرات عانت منها أبحاثهم ، ودفعهم الى اضافات لاتعرفها المصادر الأولى ، مما أدى إلى تضخيم وقائع السيرة ، وازدواج الأباطيل اليها ، لذا وجب الحذر من هذا المنحى بعرض كافة الروايات التي أتت بها هؤلاء المعاصرين على معطيات القرآن والسنة ، والمصادر الأولى الموثقة ، وعلى مقولات العقل الخالص ثم على الأرضية التاريخية التي تحركت فوقها الأحداث ونمت ، فما انسجم مع هذه الموازين اخذ به ، وإلا ضرب به عرض

(١) انظر : د . مصطفى السباعي : السيرة النبوية . دروس وعبر ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٨ ، ص ٧ ،

عبد الحميد الحرمة : سقا ندرس السيرة ، في : نلوة السيرة ، طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ١٩٨٦ ، ص ص

١١ - ١٢ .

(٢) انظر : د . أكرم ضياء العمري : المجتمع اللدني في عهد النبوة - الجهاد ضد المشركين - محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في

تقد الروايات التاريخية ، بون ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، ص ٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤) انظر : د . عبد لعلهم عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

الحائط واسقط من حساب التأريخ للسيرة^(١) ، وكفى مافعله المتغربين والمستشرقين فى هذا السياق^(٢) .

ورابع الروافد أن السيرة النبوية هى منطلق التعاليم الإسلامية التى انزلت فى الوحي، وشكلت المنهج الالهى للسلوك الفردى والجماعى ، كما انها فى ذات الوقت منطلق أول تجربة إنسانية طبقت هذه التعاليم ، فكانت بمثابة النموذج الواجب الاقتداء لكل البشر اينما حلوا وحينما اقامو ، ومعنى ذلك أن النموذج فى السيرة يربط بين المنهج الموحى به والواقع الذى اعتنقه وتعاقب معه ، ومن خلالهما معا - المنهج والواقع - انساب رسالة الإسلام تحقق القدوة الصالحة الشاملة لجميع النواحي الإنسانية لمن ارتضى الإسلام ديناً، وعقيدة التوحيد سبيلاً ، ومحمداً صلى الله عليه وسلم رسولا هادياً . وآخر الروافد أن السيرة ميلان فسيح استقى منه المسلمون القواعد الأساسية الصحيحة لبناء علوم الامة ، مما لم تقدمه أى حقبة تاريخية تالية، خاصة العلوم التى تتعلق بالشرعية مباشرة ، فأبواب كثيرة من الفقه وأصول الفقه مثل أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ ، والمطلق والمقيد ، والجزئى والكلى ، والحكم والمتشابه من الاحكام، والاجتهاد ، وجدت فى السيرة مورداً خصبا صافيا لاستخلاص المبادئ والأصول ، ليس لاعتبارها الفترة التى شهدت نماذج كثيرة لاحكام هذه الابواب ، وانما لأنها ايضا تربط هذه النماذج بأصدق وأثبت فترة اعتمدت على الوحي وتطابقت مع ما جاء به - قرآنا وسنة - فى شؤون الحياة .

(٢) تكامل النبوة والإنسانية فى السيرة :

فالوحي هو الذى ربط النبوة بالإنسانية فى السيرة فأضفى عليها حصانة وطهراً لم يبلغهما أى عصر آخر فى التاريخ الإسلامى ، وفرض على الحياة العامة منهجا وسطا فى العقيدة والشرعية ، وفى العبادات والمعاملات ، وفى القيم والاخلاق هو الاساس للهوية الإسلامية ، لقد كان محمد صلى الله عليه وسلم - صاحب هذه السيرة - رسولا يوحى اليه من ربه وكان فى الوقت ذاته بشرا سويا ، فجمع بين شرف النبوة وعظم عطائها وفيضها وبين عظمة البشرية وحسن سيرتها، وبهنا الجمع حقق للمسلمين اسمى صنور التماسك والفاعلية والانجاز التى يمكن أن تطمح اليها أمة من الأمم ، وذلك بعد قرون من التمزق والافساد فى الجاهلية الاولى ، فلم تطغ النبوة على البشرية ، ولا البشرية على النبوة ، بل فى الوقت الذى كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتلقى الوحي من ربه وينزل عليه خبر السماء منجما ، كان يمارس حياته ويدعو المسلمين الى ممارسة حياتهم مثله فى صورة مشرفة للانسان الذى يمارس إنسانيته على كافة المستويات ، ويتشكل مع

(١) انظر : د. عماد الدين خليل : دراسة فى السيرة ، القاهرة : دار الوفاء ، د.ت ، ص ٧ .

(٢) انظر نماذج عديدة لذلك وردت فى : د. جمال عبد الحادى ود. وفاء محمد رفعت ، منهج كتابة لتاريخ الإسلامى لمخا وكيف ، القاهرة : دار الوفاء ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، مواضع متفرقة ، أبو الوفاء أحمد عبد الآخر ، لتأمر على التاريخ الإسلامى ، القاهرة ، بدون ط ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، مواضع متفرقة .

مواقع الحياة ، ويشكل فيها كما اراد الله لها أن تكون ، مؤسسة على إيمان قوى لا يخالفه شك ، وعمل صالح لا يخالفه رياء ^(١) .

لم يتجرد الرسول صلى الله عليه وسلم اذن من بشريته ولم يخلع منها أو يتنكر لها ، أو يفرض على الناس أن يخلعوا عليه ما لا يستحق ، لأن الوحي الذى كان ينزل عليه أعلمه أنه ﴿ ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ﴾ ^(٢) ، وإنما عاش كل مشاعر الانسانية فى العزلة والاختلاط ، والخوف والرجاء ، والفقر والغنى ، والفرح والحزن ، كما عاش اماما حكيما ، وسياسياً مخططاً ، ذاق حلاوة النصر كما عانى مرارة الهزيمة ، وهو فى كافة الأصول والأحوال والظروف كان يحيا على منوال واحد فى الخلق القويم والسلوك غير المسبوق ^(٣) لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم ﴿ ^(٤) .

وهنا نلفت النظر الى أمرين ، أولهما أن نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم فى تحقيق التكامل بين النبوة والانسانية بما تخصص عنهما فى المنهج ، ليس فيه من تعجيز البشر بعده شيئا فى مسيرتهم نحو الارتقاء والسمو عبر التاريخ ، وإلا ما كانت الدعوة الى الاقتداء بأسوته الحسنة والحرص على تلمس خطاه ، والأمر الثانى أن هذا النموذج رغم ذلك لا يجسد سيرة بطل أو عبقرى ، أو مصلح ، أو مناضل ، أو ثورى ، أو اشتراكى ، أو ماشاكل ذلك من مسميات حاول البعض من المعاصرين الصاقها بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وشخصه ، ذلك ان أيا من هذه المسميات يعجز عن ادراك كنه العظمة والاعجاز فى هذه السيرة وهذه الشخصية ، القائم على تكامل النبوة والانسانية كما ذكرنا ، وقد صدق ابن حزم عندما قال " فان سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن تدبرها تقتضى تصديقه ضرورة ، وتشهد له بأنه رسول الله حقا ، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته لكفى " ^(٥) .

(٣) تفرد السيرة بثبوت كثير من المعجزات الإلهية :

وهى المعجزات التى تلازم وقوعها فى بعض فترات السيرة بحوارات معينة ومواقف خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وقد عددها البعض مائتين ألفا ، وعددها آخرون ألفا ، وهذا ليس

(١) انظر : د. محمد كمال شبانة ، حول السيرة وآدابها ، القاهرة: المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية ، ١٤١٠ هـ -

١٩٨٩ م ، ص ٧ .

(٢) آل عمران / ٧٩ .

(٣) انظر : د. محمد كمال شبانة ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٤) التوبة / ١٢٨ .

(٥) نقلا عن د. محمد كمال شبانة ، مرجع سابق ، ص ٧ .

مقام تناول كل منها بتفصيل ، فكتب دلائل النبوة ، فضلا على كتب السنة والسيرة والتاريخ الموثق أفاضت في ذلك ^(١) ، لكن ما يهمننا أن تفهم هذه الخوارق التي غير الحق تعالى من خلالها قوانين الاشياء ، وعدل من طبائعها في ضوء الآتي :

(أ) أنها جاءت - بالإضافة الى المعجزة الخالدة البانية التي جسدتها القرآن الكريم - سواء كانت مادية - كإنزال المطر وإرسال الملائكة للقتال مع المسلمين يوم بدر ^(٢) أو غير مادية - كسليط النعاس يغشى طائفة من المؤمنين يوم أحد ^(٣) - (لؤكد أن خرق عادات بعض الأمور وقوانينها يتطلب قدرة أعلى من القدرة البشرية، بينما مقاليد هذه الأمور ، وهذه القدرة في يمين المسلم مردودة الى الله تعالى ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض﴾ ^(٤))

(ب) كما أنها تعلن أن نصر الله دعوته - وهي في مرحلة التمكين الأولى في عصر النبوة - قد تطلب في بعض الأوقات التدخل المباشر بتسخير بعض الجنود التي لا يحيط علما بقدرتها على تحقيق النصر الا الله ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ ^(٥) ، وقد ترى هذه الجنود على أنها أهون من ذلك في الموازين البشرية ، غير أن أمرها يجب أن لا يقاس بمثل هذه المقاييس البشرية ، مادامت في مقياس الله أقدر على اداء ما حملت به من تكاليف قد يحار العقل البشري في كيفية آدائها لها بأمانة واقتدار وطاقة على التنفيذ ﴿والله جنود السماوات والأرض وكان الله عليهما حكيما﴾ ^(٦) .

(ج) أن مادون القرآن الكريم من المعجزات التي ارتبطت بمحادثات معينة في السيرة لم يبق منها للأمة الإسلامية إلا العبرة والعظة فضلا على التصديق ، ومن ثم فليس لبشر كائن من كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينسب شيئا منها اليه أو الى غيره ، كما أن هذا لا يعنى بالمقابل أن زمن تسخير هذه المعجزات في حركة التاريخ الإسلامي قد ولى برفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ذلك أن مقاليد هذا التسخير ابتداء وانتهاء بيد الله وحده يسيره كيف يشاء وأنى شاء ، دون اعتبار لزمان أو مكان عند التنزيل ، وإن تشكلت المعجزات احيانا دون القرآن الكريم مع

(١) انظر بعض هذه المعجزات في السيوطي ، الخصائص الكبرى ، بيروت : دار القلم ، د.ت ، ج١ ، ص ١٩٧ وما بعدها ؛ يوسف بن اسماعيل النهائي : حياة الرسول وفضائله المسمى بالانوار الخمينية من اللوالب اللدنية ، بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦ ، ص ٣٤٧ وما بعدها .

(٢) الانفال / ١١ .

(٣) آل عمران / ١٥٤ . وانظر في اعتبار هذه المعجزات من أدوات تحقيق الأمن في الرؤية الإسلامية : مصطفى منجود ،

مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٨٢ .

(٤) فاطر / ٤٤ .

(٥) المائدة / ٣١ .

(٦) الفتح / ٤ .

الواقع الذى شهدها ، وكما سيرها الحق تعالى قبل عصر النبوة الخاتمة لتنصر رسلاً مبشرين ومنذرين - مثل ماحدث من ابطال طبيعة النار فى الاحراق لحفظ نبي الله ابراهيم من مكر قومه اذ أجمعوا امرهم على احراقه برمييه فى النار ^(١) - وماجرى من خوارق بعضى نبي الله موسى عليه السلام لتثبيت دعوته فى وجه طغيان فرعون مصر وكفره بالتوحيد ^(٢) - ثم سيرها لتنصر رسوله الخاتم، فانه سبحانه قادر على أن يأتى بها بعد ذلك وفق سنن يجريها وقوانين يشرعها ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ ^(٣) .

(د) إن إثبات المعجزة القرآنية الخالدة ونفى بقية المعجزات النابتة بالنقل الصحيح إنما هو فى الحقيقة -فوق مافيه من ازدواج فى أمر الإيمان- خضوع وانصياع للفكر المادى ، والفلسفات الرضعية التى تنكر كل ماهو غير محسوس ، وترفض كل خارق لطبائع الامور ، انطلاقاً من رفضها لعالم الغيب الذى يقيمه الإسلام بجوار عالم الشهادة ، مثل هذه المعجزات الالهية لاينبغى أن تناقش فى ضوء المنطق ، أو فى ظل الاحتكام للعقل المجرد من الإيمان ، ولاعلى أساس من الأسباب والمسببات وإلا ماكانت معجزات بالمرة ^(٤) ، وهو سبحانه ﴿لايسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ^(٥) .

(هـ) أن بعض هذه المعجزات لم تأت لتزكى فى المسلمين - رسولا وامة فى عهد النبوة - روح الدعة والاسترخاء والتكاسل والتواكل ، اعتماداً على التدخل الالهى ، بقلر ماأنت لتثبت أن مثل هذا التدخل -بصرف النظر عن شكله وجنوده- إنما اراده الله تعالى - وهو أعلم بما اراد - لينصر به إيماناً به متواجداً ، واستعانة به مكفولة وجهداً له مبدولاً ، وعملاً لأجله مؤدى ، وجهاداً فيه قائماً ، ولكن كل ذلك رغم حشد مافى الوسع وبذل أقصى مايطاق مستضعف فى مواجهة الظالمين ، فهنا يأتى التدخل ليأخذ باليد فيقوى الاستضعاف ، فيتصبر معه ليعلو الحق ، حدث هذا فى السيرة وحدث بعدها ، وهو قابل للحلوث ابداً وان تغير شكله وفقاً للقانون الالهى الذى يربط النصر فى حركة التاريخ بنصر الإيمان فى قوله تعالى ﴿ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز﴾ ^(٦) .

(١) الانبياء / ٦٨ : ٧٠ .

(٢) الاعراف / ١٠٧ : ١١٩ .

(٣) فاطر / ٤٣ .

(٤) انظر : د. أكرم ضياء العمرى ، مرجع سابق ، ص ١٨ ، د. محمد الطيب الحجار ، سيرة الرسول (صلى) فى ضوء الكتاب والسنة والدراسات الإسلامية المعاصرة ، القاهرة : مكتبة الجامعة الأزهرية ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م ، ص ٨ ؛ د. محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة ، بلون ، الطبعة السادسة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، ص ٢٥ .

(٥) الانبياء / ٢٣ .

(٦) الحج / ٤٠ .

(٤) السيرة ومبتدأ التاريخ للإسلام :

لاشك أن السيرة هي مبتدأ حركة التاريخ الإسلامى مع ختم النبوة بالرسول صلى الله عليه وسلم، فهي أولى حلقات هذا التاريخ ، والتي على هداها تابعت الحلقات من بعدها على اختلاف فى القرب منها أو البعد عنها ، لكن اذا كان هذا صحيحا ، فصحيح ايضا مانبه اليه البعض من ضرورة اعتبار البداية الحقيقية لتاريخ الأمة المسلمة - حيث الواقع التطيقى للدين الإسلام - ترتبط بنزول آدم عليه السلام الى الارض ليشكل وزوجته نواة أول مجتمع مسلم ﴿فلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾^(١) ، ومن لدن ادم وحتى الرسالة الخاتمة فى عصر النبوة تابعت مسيرة التاريخ الإسلامى بعد أن غرس الحق تعالى عقيدة التوحيد فى فطرة بنى آدم ، وأخذ العهد عليهم أن يفردوه بالربوبية المطلقة ﴿واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾^(٢) ، ثم تالت دعوة الانبياء الى الإسلام قبل محمد صلى الله عليه وسلم وغايتهم جميعا الاذعان لعبودية الله فى جميع مناحى الحياة ، وأرسل الله رسله الى الامم يردون بنى ادم فى كل مكان الى ربهم الحق ودينهم الحق ﴿ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾^(٣) . وان اختلفت شرعة كل رسول ومنهاجه فى الدعوة ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾^(٤) .

إن اخشى ما يخشى أن ينظر الى السيرة على انها وحدها بداية تعامل البشر مع رسالة التوحيد وماعداها من قرون سابقة هو جاهلية وكفر بالله كالذى كان عليه العرب قبل ابتعاث الرسول صلى الله عليه وسلم ، فذلك مناف لما تحدث عنه القرآن نفسه وماحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم فى سنته ، ومسقط لجهود الانبياء قبله فى تعييد الناس لربهم ، ومن ثم فقد التاريخ الإسلامى حقبة مهمة تمثل الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه ، ومن بعده سنتها وعبرها ، ناهيك عما فى ذلك من تأييد لدعاوى باطلة تنظر الى الإسلام على أنه حقبة لاتمد الطرف الى أكثر من بعته محمد صلى الله عليه وسلم أما ما قبلها فلا شأن للإسلام به^(٥)

(١) البقرة / ٣٨ - ٣٩ .

(٢) الاعراف / ١٧٢ .

(٣) النحل / ٣٦ .

(٤) المائدة / ٤٨ .

(٥) انظر : د. جمال عبد المادى و د. وفاء محمد رفعت، مرجع سابق ص ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٥) تعدد مصادر السيرة وسبقها في التدوين :

تشير الدلائل الى أن أقدم أنواع التأليف التاريخي ظهورا هو الاهتمام بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، وجمع أخبارها والتأليف في حوادثها وأخبارها لمقام الرسول صلى الله عليه وسلم من الدعوة ومن الأمة ، وقد نشأ الاهتمام بالسيرة مقرونا بالاهتمام بالسنة لما تحتويه السيرة من أحكام وتشريعات ملزمة واجب الاقتداء بها على نحو ماسبق الحديث في حجية السيرة ، لذا كانت روايات السيرة وتدوينها والتأليف فيها ممتزجا مع روايات السنة النبوية وتلويها أحيانا ، ومفردا عنها في أحيان أخرى ^(١) ، ومن هنا يمتاز تناول السيرة دون غيرها من حقب التاريخ الإسلامي بالثراء في التصنيفات والتعدد في المؤلفات الموثقة ، وتكشف متابعة ما كتب عنها عن تنوع في تغطية معظم جوانبها السياسية والاقتصادية والتشريعية والأخلاقية والعسكرية والثقافية والاجتماعية وغير ذلك من جوانب لازال الكثير من المعاصرين يكشفون عنها في ضوء التطور المعاصر لمناهج الكتابة فيها ، وقد ساعد ذلك على وجود تراكم معرفي تبه الباحثين الى المنابع التي يمكن الارتواء منها حال الكتابة عن السيرة ، فبجانب القرآن والسنة اللذين يكونان حديث الوحي المعصوم عن السيرة توافرت من كتب التراث وكتب دلائل النبوة وكتب المغازي والسير ، وكتب التفاسير وكتب تاريخ الحرمين الشريفين ، وكتب التاريخ الموسوعية ، وكتب اللغة والأدب ، وكتب الطبقات والتراجم ^(٢) ، كما توافر من مؤلفات المعاصرين الكثير على اختلاف في المنهج ^(٣) .

- فمنهم من أقام منهجه على المحافظة على الحقيقة العلمية ما أمكن ، بل وخدمتها بتحقيقها وفق قواعد علمية منهجية مبنية على علم الدراية ، فضلا على اضافة استنباطاتهم التي لم يتعرض لها السلف ، نظرا لعدم حاجة زمنهم اليها لكثرة العلم وذيوعه ، وتفرغ الناس له .

- ومنهم من أقام منهجه على تقليد الغرب في جعل العقل حكما في كل شيء ، أما كون الخبر لا يمتثل إلا الصديق فلا اعتبار له عندهم ، ولا ميزان لصحة الرواية ، ولا اعتبار لصحة السند ،

(١) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، د. محمد سعيد رمضان البوطي ، فقه السيرة ، بلون ، ط ٧ ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ص ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) انظر في مصادر السيرة : د. فاروق حمادة ، مصادر السيرة وتوثيقها ، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م ، ص ٣٥ وما بعدها ، د. محمد سعيد رمضان البوطي ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٣) انظر : د. عبد المهدي عبد القادر ، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٥٠ : ٥٦ ، الجدير بالذكر أن المؤلف ضرب الأمثلة لهذه الاتجاهات الثلاثة المعاصرة في التأليف في السيرة ، وقد عمد د. عماد الدين خليل في مقلمة مؤلفه "دراسة في السيرة" الى بيان ما نظرت عليه أخطاء المستشرقين في تناولهم للسيرة في مؤلفاتهم ، انظر ص ص ٥ - ٣٤ . وانظر ايضا ماورده د. محمد سعيد رمضان البوطي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣ - ٢٩ .

وانما ماوافق العقل قبلوه والاتركوه ، وان ثبت انكروا المعجزات والخوارق وراحوا يصورون الرسول صلى الله عليه وسلم على غير حقيقته .

- ومنهم من أسس منهجه على جمع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بموضوعات السيرة واطافة هذه النصوص الى كتب السيرة والمهدف من وراء ذلك تأكيد حقائق السيرة ، واطافة جديد اليها من خلال الجمع بين علوم التفسير والسنة والسيرة ، والتدقيق فى بعض أشياء فى كتبها لأن الجمع بين العلوم الثلاثة السابقة يزيد الأمور تدقيقاً وتمحيصاً ويشرى هذه العلوم ببعضها .

ثانياً : تحليل مواقف الصحابة فى الحياة السياسية :

تمثل فترة عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة فى الضمير الإسلامى مكان الريادة لخير القرون فى التاريخ الإسلامى وفق الحديث الذى رواه البخارى "خير كم قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم" ^(١) والخير هنا ليس امتيازاً استحقته شاغلوا هذه الفترة لذاتهم وكفى ، وانما لأنهم فوق ذلك كانوا أكثر الناس التزاماً بالأصول المنزلة فى قوة الايمان ، وصدق العقيدة ، ونصرة الدين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والجهاد فى سبيل الله سلماً أو قتالاً ، والمحافظة على الشريعة وتبليغها للناس ، رغم ماحدث من فتن فى عصر الخلافة .

وحين يُراد بناء الأطر للمفاهيم الإسلامية والنماذج فى أى حقول المعرفة السياسية فخلق أن يؤسس البناء عقيدة وقيماً على أقرب نموذج جدير بالاعتناء فى المجتمع الإسلامى وليس ثمة نموذج أولى بذلك من عصر الانبعاث الحضارى الشامل فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، فالحق تعالى قد أوجب الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كميلج لمنهج الرسالة الخاتمة ﴿لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾ ^(٢) ، وزكاه واصحابه مجتمعين ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم فى التوراة ومثلهم فى الانجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا﴾ ^(٣) .

- من هنا فإن تحليل مواقف الصحابة فى الحياة السياسية فى صدر الإسلام يعد من المسائل الشائكة أيا كان مستوى الدراسة ، وأيا كان مدخل التحليل السياسى لها دولة أو قيماً أو سلماً أو قتالاً أو غير ذلك ، ذلك أن الناظر فى هذه المواقف غالباً مايتنازع وجهتها نظراً على طرفى

(١) رواه البخارى . نظراين حجر ، فتح إيلارى . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ ، ج ١٢ ، ص ٤٥ .

(٢) الاحزاب / ٢١ .

(٣) لفتح / ٢٩ .

نقيض ، احدهما يترعما طائفة من العلماء من السلف ومن الخلف ، يعتبرون فى الكف عن الخوض فى سيرة الصحابة طريقا أقوم ، تبرة للذمة والدين لأن ﴿ تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾^(١) والثانية لا ترى غضاضة فى الولوج فى هذا اليم المحفوف بالمخاطر ، على خلاف بين مترعما فى منهج الولوج وضوابطه .

وبقدر مافى الوجهة الاولى من اثار للعافية دونها طى صفحة مهمة فى التاريخ الإسلامى دون افادة أو استفادة ، واسقاط لحجة الاقتداء بها وهو واجب بالمعنى السالف ، واغفال للفوائد الجمة من دراسة هذا التاريخ على نحو مافصل كثير من المؤرخين^(٢) ، نقول هنا دون تحقير للدواعى التى أدت بأصحاب هذه الوجهة الى اعلان ما أعلنوه ، من خشية الانتقاص من الصحابة ، أو الطعن فى خلقهم ودينهم ، أو التعريض بهم ، أو جلب البغض لهم والكرهية بسبب ماشجر بينهم من فتن ، أو ماشاكل ذلك من أسباب قد توقع فى الحرج والمواخذة . بموجب الشرع ، مما يجعل الاولى فى هذا المقام سد النرائع ، ودرأ الفاسد ، وإزالة الضرر الواقع على الامة بفعل ذلك^(٣)

بقدر ذلك كله بقدر مافى الوجهة الثانية من جسارة وجراة ، مرفوضة إن كان الطاغى عليها شطط المنهج ، وانحراف التحليل ، ومطلوبة ان كان الغالب عليها العدل فى المنهج والاستقامة فى التحليل ، والعقل المسلم الواعى بعد الشرع هو الذى يميز الخبيث من الطيب ، وهو الحكم فى التفرقة بين ماهو مرفوض وماهو مطلوب .

فأما المرفوض فكل مايتناول سيرة الصحابة رجما بالباطل وطمسا لحقائق الأمور وتزييفا لها ، أيا كان شكله من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف المغالين ، وأيا كان رائده من أصحاب الاهواء والبدع والفرق ، ودعاة التغريب والعلمانية ، ومن على شاكلتهم من المستشرقين ودعاة الانسلاخ الحضارى ، ومنطقى الرفض هنا له مايرره .

فمنهج كهذا من شأنه حرمان اجيال المسلمين "من القدوة الصالحة التى من الله بها على المسلمين ليتأسوا بها ، ويواصلوا حمل امانات الإسلام على آثارها ، ولا يكون ذلك الا اذا ألما بحسناتهم وعرفوا كريم سجايهم ، واذركوا أن الذين شوهوا تلك الحسنات وصوروا تلك السجاي بغير صورتها ، انما ارادوا أن يسيئوا الى الإسلام نفسه بالاساءة الى أهله الأولين"^(٤) .

كما أن مثل هذا المنهج مفض الى التشكيك فى مصداقية رسالة الإسلام ، بالتشكيك فى طريقة تلقيها ونقلها عبر أجيال متلاحقة ، وفى ذلك يروى عن صالح بن أحمد الحافظ " قال :

(١) البقرة / ١٣٤ ، ١٤١ .

(٢) انظر ماجميع من آراء المؤرخين فى فوائدهم لتاريخ أوردها محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ٥١ - ٨٦ .

(٣) انظر ماجميع من آراء السلف فى الكف عما شجر بين الصحابة فى المرجع السابق ، ص ٢١٦ - ٢٢٩ .

(٤) انظر : ابن العربى ، العواصم من القواصم ، تحقيق عى الدين الخطيب ، للطبعة السلفية : القاهرة ، الطبعة الخامسة ،

١٣٩٩ ، ص ٦ .

سمعت أبا جعفر أحمد بن عبدل يقول : سمعت أحمد بن محمد بن سلمان التستري يقول : سمعت أبا زرعة يقول : (إذا رأيت الرجل يتقص احدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعلم انه زنديق ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق ، والقرآن حق ، وانما أدى إلينا هذا القرآن والسنة أصحاب رسول الله ، وانما يريدون ان يجرحوا شهودنا ليطلبوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى) (١) .

وهذا المنهج أيضا يحمل من الاساءة الى الإسلام الكثير لانه يسبىء الى أهله الأولين من حيث ينزع من المسلمين ثقتهم فى صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن ثم ثقتهم فى أولئك نفر الذين قادوا مسيرة التطور الحضارى ابان عصر النبوة وبعده ، بما لذلك من تداعياته العقيدية والنفسية السلبية على الأمة الإسلامية .

كذلك فهذا المنهج المشوه المرفوض يكرس الشعور بالدونية ونقص الثقة فى الذات بين المسلمين، ذلك أن المسلم حين يتلو آيات القران الكريم ، ويقرأ الأحاديث النبوية التى تعدل الصحابة وتزكى خلقهم ودينهم ، ثم يجد الواقع المختلق بفعل هذا المنهج ، ومن حيث لا يدري المسلم - فى اتجاه مغاير لهذا العدل وتلك التزكية سوف تستبد به عوامل الخيرة والالتباس ، وحيث أن صوت الباطل فى هذه المعركة هو الأعلى ، فقد تنابه حالة من اليأس والأجباط ، وهما من مقدمات تكريس الشعور بالدونية ونقص الثقة فى الذات .

ويبقى أخيراً أن هذا المنهج بكل مثالبه السابقة ينطوى على تليس الفعل البشرى بالنص المنزل، فمادامت سيرة الصحابة على نحو ما اراد سالكوه من باطل ، فلا حرج أن يرد ذلك الى رسالة الإسلام التى أعطت الهوية لهؤلاء الصحابة ، مهما كان فى ذلك من خطأ قياس الإسلام من خلال سلوك تابعيه، وان كان فى السلوك مالميس من الإسلام ، مع ان الإسلام انما انزل ليحكم هذا السلوك ويضبطه ويحكمه ان زل أو أخطأ ﴿فاحكم الجاهلية يغيون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾ (٢) .

وأما ماهو مطلوب وماينبغى أن يكون عليه الخط العام فى دراسة المحاور الاربعة لتأصيل نظرية العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية القيم ، والدولة ، وعلاقات السلم ، وعلاقات الحرب - تأسيسا على الأصول المنزلة - فكل مسلك يتناول سيرة الصحابة متحريرا الحيق ومظهرها الحقائق بالعدل والانصاف وان كان فيها - أى السيرة - بعض مايؤلم أحيانا ، ومن ملامح هذا المسلك:

أ - عدم الخلط بين عدول الصحابة على معنى أنهم غير متهمين فيما نقلوا عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وعدولهم على معنى أنهم معصومون من الزلل والخطأ كبشعر فهم عدول فيما رووا ونقلوا إلينا من أحكام الشرع فلا يتطرق الكذب أو الاختلاق بينهم لما كانوا عليه من

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٢) المائدة / ٥٠ .

الاحتراز عن ذلك غاية الاحتراز، فهم عدول لتعديل الله لهم وثأته ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم﴾^(١)، ولتعديل الرسول لهم وثأته، ففى الحديث "النجوم أمانة للسماء، فاذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمانة لأصحابى فاذا ذهبت أتى أصحابى ما يوعدون، وأصحابى أمانة لأمتى، فاذا ذهب أصحابى أتى امتى ما يوعدون"^(٢). والذي ذكره العلماء فى عدالة الصحابة وحرمة ثلبيهم، بما يشيئهم هو مذهب أهل العدل والحق من أهل السنة، وعلماء الأثر، ولاعية بخلاف من خالف فى ذلك من أهل البدع والأهواء مثل الرافضة وبعض فرق الشيعة والمعتزلة وغيرهم، ولأمن تابعهم ممن قلدهم قديما وحديثا^(٣). أما انهم عدول بمعنى أنهم منزهون عن الوقوع فى الذنوب والاعطاء، أو أن كل أفعالهم صدرت عن صواب لم يتسلل اليه الزلل أحيانا، فذلك يعطيهم مقام العصمة الذى لا ينبغي لأحد غير الانبياء والمرسلين وهو ما لم يقله أحد، يقول العلامة محب الدين الخطيب "ونحن المسلمين لانعتقد العصمة لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل من ادعى العصمة لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كاذب، فالإنسان إنسان، يصدر عنه ما يصدر عن الإنسان، فيكون منه الحق والخير، ويكون منه الباطل والشر، وقد يكون الحق والخير فى إنسان بنطاق واسع فيعد من أهل الحق والخير ولا يمنع هذا من أن تكون له هفوات، وقد يكون الباطل والشر فى إنسان آخر بنطاق واسع، فيعد من أهل الباطل والشر، ولا يمنع هذا من أن تبدر منه بوادر صالحات فى بعض الأوقات"^(٤).

ب - أن من الخلق الإسلامى للمسلم أن ينسب الفضائل الى أهلها بلا جحود أو نكران فيقدر أهلها ويزهمل منازل هذه الفضائل، ويستغفر لهم إن كان صدر عنهم ما يشين أحيانا ﴿والذين جاعوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا﴾^(٥)، وإذا كان هذا من خلقه مع المسلمين عامة فكيف المسلك مع الذين حفظوا دين الله ونصروه وبذلوا الغالى والرخيص فى سبيل ذلك، لاشك أن الدين يفرض عليه أن يجعلهم أفضل من جميع المعتكفين والمزكين الذين يبيئون من بعدهم أبداً الآبدى، لذا "يجب على من يتحدث عن أهل الحق والخير إذا علم لهم هفوات أن لا ينسى ما غلب عليهم من الحق والخير، فلا يكفر ذلك كله من أجل تلك الهفوات، ويجب على من يتحدث عن أهل الباطل والشر إذا علم لهم بوادر صالحات أن لا يوهم الناس أنهم من الصالحين من أجل تلك الشوارد

(١) التوبة / ١٠٠ .

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، القاهرة: المكتبة المصرية، ج ١٦، ص ٨٢-٨٣ .

(٣) انظر: محمد بن صامل، مرجع سابق، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٤) انظر: ابن العربى، مرجع سابق، ص ٣ .

(٥) الحشر / ١٠ .

الشاذة من أعمالهم الصالحات" (١)، وهما هو الصحابي ابن مسعود يشرح بعض الأسباب التي صار الصحابة بمقتضاها أهلاً لإحسان الظن والافتداء بقوله "من كان مستناً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، اختارهم الله تعالى لصحبه نبيه صلى الله عليه وسلم لإقامة دينه، فابغواهم على أثرهم، وتمسكوا بما استطعتهم من أخلاقهم وسيرهم، فانهم كانوا على الهدى المستقيم" (٢).

ج - أن ثمة خطاً فاصلاً بين الوقوف عند حقيقة المواقف التي شارك فيها الصحابة بكل ملامساتها لتبين مافيهما مما يخدم منطق التحليل السياسي طبقاً للموضوع الذي يخضع لهذا التحليل - وفق قواعد منهجية سيرد الحديث عنها لاحقاً - وبين الانتقال من ذلك إلى تجاوز حدود المكانة المعترفة لهم في المصادر المنزلة بالتجريح والطعن والقاء التهم بالباطل، فضلاً على إصدار الأحكام بالتكفير والتأنيث على نحو مافعل الخوارج وغيرهم، فذلك فوق أنه لا ينبغي لمسلم أن يفعله، وإلا وقع تحت طائلة العقاب الديني والأخروي طبقاً للأحكام الشرعية في سب الصحابة (٣)، فانه لا ينبغي أن يكون الشغل الشاغل في بحثه ودراسته، إذاً ليس من العلم في شيء - في رؤية الإسلام - اختلاق الأكاذيب وإطلاق الباطل - أيما كانت الأسباب - لأن للعلم اخلاقيات وقيماً ينتهي عندها ويلتزم بها، والا صار لغوا لقيمة له في ميزان الشرع، لأن أصحابه وظفوه في غير محاله ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها﴾ أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون (٤) وفي الحديث "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى" (٥).

د - أن عصر الخلافة الراشدة يعد من أكثر فترات التاريخ الإسلامي فتحة لآبواب الاختلاف والتمزق بين فئات المسلمين وطوائفهم، بعد أن صار التحزب لبعض الصحابة والعداء لبعضهم الآخر قاسماً مشتركاً بين كثير من فرق المسلمين قديماً وحديثاً، لذا فانه يجب تحري البعد عما ينكأ جراح المسلمين ويفتح أبواب الانقسام بينهم من جديد، وإذا كان من مهام البحث العلمي الحرص على الحق والوصول إلى الحقائق، فإن من مهامه الأخرى أن يكون لبنة في تدعيم

(١) انظر: ابن العربي، مرجع سابق، ص ٣.

(٢) انظر: ابن البليغ الشيباني، تيسير الأصول إلى جامع الأصول، القاهرة: مكتبة الحلبي ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م، ج ١، ص ٢٦.

(٣) انظر آراء بعض أئمة السلف وهم ابن حجر العسقلاني وابن تيمية وابن عابدين في حكم سب الصحابة، رسالة موجزة صادرة عن دار الانتصار بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٨م.

(٤) الاعراف / ١٧٩

(٥) رواه البخاري ومسلم: انظر النووي، رياض الصالحين، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت، ص ٤ - ٥.

التماسك والاتلاف بين صفوف الجسد السياسى ، لامعولاً يهدم جدار هذا التماسك وذلك الاتلاف ، والا اضحى ضرراً واجب الازالة ، ومفسدة وجب درؤها .

- فالباحث فى سيرة الصحابة عليه اذن أن يوقن أن الخط دقيق جدا بين قفل باب الاختلاف وفتح حال تناول هذه السيرة ودراستها، وأن تكون لديه إجابات مقنعة عن عدة تساؤلات للحفاظ على هذا الخط ، ومنها هل ثمة تعارض بين مقتضيات التحليل العلمى الرصين لهذه السيرة ومقتضيات انزال أهلها المنازل المعتبرة لهم فى الشرع وفى الرعى الجماعى الإسلامى دون تفريط أو افراط ؟ وكيف يلزم التعارض ان ظهر احيانا بين كلا النوعين من المقتضيات؟ وماالسييل الى تحاشى الدخول فى أسر الانقسام المذهبى الذى قادت الفرق الإسلامية عند دراسة هذه السيرة ؟ وكيف يمكن تدارك الوقوع فيه فيما لو حدث ؟

هـ - ان اختيار المصادر الموثقة فى نقل الاحداث التى شارك فيها الصحابة بالقول والعمل من المقدمات اللازمة لاستقامة المنهج فى تحليلها ، من هنا يبرز فى المقدمة ماحكاها القرآن الكريم عنهم وعن مسلكهم فى عصر النبوة ، وماروى من أحاديث نبوية صحيحة فى هذا الصدد ، وماذكره شراح هذه الاحاديث خاصة فى صحيحى البخارى ومسلم ، يضاف الى ذلك اللجوء الى المادة الثرية عن هؤلاء الرواد مما دون صحيحا فى كتب الطبقات والتراجم ، ومنها كتابات ابن سعد فى " الطبقات الكبرى " ، وابن الاثير فى " أسد الغابة " ، وابن حجر فى " الاصابة " ، وابن عبد البر فى " الاستيعاب " . " ناهيك عما هو مدون عنهم موثقاً فى بطون كتب التاريخ المشهورة وعلى راسها تاريخ الطبرى المعروف بتاريخ الرسل والملوك ، والذى عده كثير من المؤرخين اللاحقين أسندهم فى النقل عن الصحابة مثل ابن الاثير الذى ذكر فى مقدمة مؤلفه "الكامل فى التاريخ" كيف عول عليه فى كثير من اخباره ^(١) .

ثالثاً : ضبط الرواية التاريخية:

لما كانت عملية الاخبار اساسا معتمدا فى نقل حوادث التاريخ ووقائعه - حيث أن التاريخ فى حقيقته خبر عن حدث وقع وانتهى ، ولايزيد على أخبار عن الأيام والنول والسوابق من

(١) يقول ابن الاثير " . . فابتدأت بتاريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، اذ هو الكتاب للعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف اليه ، فأخذت مافيه من جميع تراجمه لم أخل بترجمة واحدة منها فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعها واضفت منها الى ماقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ووضعت كل شئ منها موضعه الا مايتعلق بما جرى بين اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى لم اصف الى ماقله ابو جعفر شيئا الا ما فيه زيادة بيان أو اسم انسان أو ما لايطعن احد منهم فى نقله ، وانما اعتمد عليه من بين المؤرخين اذ هو الامام المتقن حقا الجامع علما ، وصحة اعتقاد وصدقا . انظر : ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، تحقيق ابو الفداء عبد الله القاضى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ط١ ، ص ٦ - ٧ .

القرون الأولى^(١) - فإن الرواية التاريخية لاتعدو أن تكون رافدا مهما لهذه العملية ، ومادة أساسية يعول عليها حال النظر اليها دراسة أو نقدا أو تحليلا .

وتشغل الرواية التاريخية حيزا كبيرا في الكتابات التاريخية الإسلامية، حتى صارت عمدة في معظم هذه المصنفات ، وصار من نهج المؤرخين الأقدمين والمعاصرين الاهتمام بنقلها وتبويب روايتها وجمع الصور التي جاءت على هيئتها بقطع النظر على منهج كل منهم في توظيفها والتثبت منها من عدمه ، ويقدر ماتحقق الاستقامة في الرواية التاريخية بقدر ماتحقق الاستقامة في الارتكاز عليها واستخلاص النتائج والعبر منها ، ومن ثم في اتخاذها قاعدة أو منطلقا في اكتشاف السنن والقوانين العامة التي تحكم حركة الانسان في الكون والحياة في انبعاثها وانتكاسها ، والمداخل الرئيسى تكون الرواية سليمة من النقائص في سندها ومنتها ، أو بعبارة أدق لايتطرق الشك أو الطعن الى مصداقيتها من حيث أصالة من رواها أو من حيث أصالة المروى فيها وفق قواعد الجرح والتعديل التي فصل فيها علماء الحديث النبوى .

غير أن ذلك عزيز المنال ذلك أن " اخبار التاريخ الإسلامى نقلت عن شهود عيان ذكروها لمن جاء بعدهم ، وهؤلاء رووها لمن بعدهم ، وقد انلس فى هؤلاء الرواة أناس من اصحاب الاغراض زوروا أخبارا على لسان آخرين وروجوها ، اما تقربا لبعض أهل الدنيا ، أو تعصبا لنزعة يحسبونهم من الدين " ^(٢) .

وقد عد ابن خلدون هذا التغير فى نقل الاخبار وماقد يحدثه من الغلط من سنن الله فى خلقه " فما دامت الأمم والاجيال تتعاقب فى الملك والسلطان لاتزال المخالفة فى العوائد والأحوال واقعة، والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعرج به عن مرامه ، فرما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضين ولايتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها فيجربها لأول وهلة على ماعرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع فى مهواه من الغلط " ^(٣) .

وعليه فليس من السهل اذن تمييز الخطأ من الصواب والأصيل من الدخيل فيما وصل الينا من نصوص كانت ومازالت الشغل الشاغل لكثير من الباحثين فى معظم الاحوال، وليس من السهل كذلك على من يتصدى لدراسة التاريخ الإسلامى وتحليله الوصول الى حقائق لاغبار عليها ، اذ ليست جميع البحوث التى وضعها المؤرخون صحيحة ، وكذا جميع مصادرههم ، فضلا على أن جميعها - أى البحوث - ليست مستوفية فى حكمها ضد المسؤولين عن القضايا التاريخية أو فى حكمها لمصلحتهم ، من هنا لزم الحذر فى نقل الروايات ، وقد تعالت صيحات بعض المؤرخين

(١) انظر : مقلمة ابن خلدون، بيروت: دار احياء التراث العربى، د، ص ٣-٤ .

(٢) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٣) انظر : مقلمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

الأقدمين تلفت النظر الى خطورة النقل دون تمحيص ، فهذا ابن العربي بعد أن بسط منهجه في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يقول " انما ذكرت لكم هذا لتحترزوا من الخلق، وخاصة من المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب ، بأنهم أهل جهالة مجرمات الدين ، أو على بدعة مصرين ، فلا تبالوا بما رووا ، ولا تقبلوا رواية الا عن أئمة الحديث ، ولا تسمعوا المؤرخ كلاما الا للطبري ، وغير ذلك هو الموت الأحمر ، والداء الأكبر ، فانهم ينشئون أحاديث فيها استحقار الصحابة والسلف ، والاستخفاف بهم واختراع الاسترسال في الأقوال والأفعال عنهم وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى " (١) .

وأثنى ابن خلدون بعد ابن العربي ليسير نفس المسار ويعلم " أن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات النفاث وأودعوها وخلطوها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضغفة لفقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها البنا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها ، فالتحقيق قليل ، وطرف التفتيح في الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق في الأدبيين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض ضويل ، ومرعى الجهل بين الآنام وخيم وبيل ، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه " (٢) .

وقد لحق بالأقدمين في مسلك التحذير من النقل دون ضبط الرواية التاريخية بعض المعاصرين، نذكر منهم العلامة محب الدين الخطيب ، د . عبد المنعم ماجد ، د . محمد الطيب النجار ، د . عماد الدين خليل ، د . عبد الحليم عويس ، وغيرهم كثير من العلماء ممن لا يتسع المقام لعرض مآذكروه ونهوا اليه في كتاباتهم .

ولئن كان للسلف من المؤرخين عندهم في نقل ما يجمع لديهم من الروايات دون التفات كبير الى الصحيح من السقيم فيها ، اذا ما تذكرنا جملة من الحقائق (٣) :

أولها : أن بعض هؤلاء السلف قد اعلنوها صراحة أنهم جمعوا وحفظوا كل ما وصل اليهم ، فالطبري لم يقتصر في كتابه "تاريخ الرسل والملوك" على المصادر الموثوقة فقط ، بل أراد أن يطلع قارئه على مختلف وجهات النظر ، فأخذ عن مصادر أخرى قد لا يثق هو في أكثرها إلا أنها تفيد حين معارضتها بالأخبار القوية ، وقد تكمل بعض ما فيها من نقص .

(١) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤ .

(٣) د . عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الثلاثون ، ابريل - يونية

١٩٨٢ ، ص ص ١١ - ٢٦ .

والثانية : أن بعضهم لم يفقه تحذير الناقل عنهم من روايات قد تكون مستنكرة حتى يكون على بصيرة حال نقله ، فالطبري يقول في مقدمة مؤلفه "تاريخ الرسل" "فما يكن في كتابي هذا من خير ذكرناه ، عن بعض الماضين مما يستكره ، قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يوت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا ، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا" ^(١) .

والثالثة : أن صلور كثير منهم كانت تسع لايراد أخبار مخالفهم فى الفكر والعقيدة وهو دليل على حريتهم وأمانتهم ورغبتهم فى تمكين قرائهم من أن يطلعوا على كل مافى الموضوع ، واثقين من أن القارئ الحصيف لايفوته ان يعلم أن مثل أبى مخنف الذى أكثر الطبرى من النقل عنه موضع تهمة هو ورواته فيما يتصل بكل ماهم متعصبون له .

والرابعة : أن العديد من المؤرخين المسلمين حملوا مشعل البحث التاريخي الحر فى ظروف حرجة ، ومع ذلك لم يشتهم خوف أو يستهويهم طمع ، ويكفى أن نعلم أن الطبرى كان يرفض قبول أية هدية ترده من ذوى سلطان خوف أن تكون ثمن نزاهته .

والخامسة : أن معظم المؤرخين القدماء كانوا يوردون كل خير منسوباً الى راويه ليعرف القارئ قوة الخبر عن طريق معرفة راويه الثقة ، أو ضعف الخبر الذى ينقله رواة لا يوثق بهم ، وبذلك يرى اولئك المؤرخون أنهم أدوا الامانة ووضعوا بين أيدي القراء كل ماوصلت اليه ايديهم

فما عذر الخلف اذن وقد وفر لهم السلف عناء جمع روايات الأحداث والوقائع من مظانها ؟ ماعنزهم وقد توافرت لهم من العلوم المساعدة والمناهج البحثية المتعددة وتقنيات العلم المتقدمة مايسهل لهم الفكك من أسر الروايات المختلفة والأخبار غير الصادقة التى روى بعضها السلف ؟ بل ماعنزهم وقد وضع لهم بعض المؤرخين الأقدمين مثل ابن العري فى "العواصم من القواصم" وابن كثير فى "البداية والنهاية" وابن خلدون فى مقدمته الشهيرة قواعد منهج ينبغى البناء عليه لاستكمال لبناته فى كيفية نقد الرواية التاريخية ؟ الذى لاشك فيه أن ترك باب التاريخ الإسلامى هكذا بلاضوابط فى رواياته موقع التحليل السياسى فى كثير من المزالق حال اعتبار التاريخ مصدراً أساسياً من مصادر التنظير السياسى الإسلامى .

وأول هذه المزالق يتعلق بصعوبة التعامل مع الكتابات التراثية التاريخية ^(٢) ، وهى الصعوبة التى تستبطن فى طياتها صعوبات فرعية متعددة منها صعوبة الاقتراب من مصادر هى بطبيعتها فى غاية التعقيد فى مجال عرضها للروايات التاريخية ، وصعوبة تحقيق الروايات التاريخية خاصة التى تحوى

(١) أنظر : الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، بيروت : مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ،

(٢) أنظر : مصطفى منجود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى صدر الإسلام ، رسالة ماجستير غير منشورة ،

جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، قسم العلوم السياسية ، ١٩٨٤ ، للقدمة .

قدرا غير ضئيل من المبالغات أو التشويه غير المنطقي ، وصعوبة الخروج من التناقض فى تناول الروايات بين الكتابات المختلفة ، بل والتناقض فى تناول الروايات داخل المصدر الواحد ، وصعوبة الحفاظ على السياق الزمنى فى التحليل اذا كانت الرواية متقطعة ، وصعوبة التغاضى عن بعض الجوانب فى عرض الأحداث التاريخية خصوصا اذا كان الباحث يحتاج اليها فى دراسته لتلك الأحداث لما لها من أهمية فى خدمة منطقه فى التحليل .

والثانى الوقوع فى دائرة ماتقدمه روايات الاسرائيليات والروايات المتحلة عقيدا ومذهبيا وتحمل فى طياتها ما يصادم عقيدة الإسلام وشريعته، ولهذا خطورته التى كشف عنها العلامة عب الدين الخطيب بقوله " واذا بدأ المشتغلون بتاريخ الإسلام من أفاضل المسلمين فى تمييز الأصل عن الدخيل من خيرة هؤلاء الأفاضل العظماء فانهم ستأخذهم الدهشة لما اخترعه اخوان ابى لؤلؤة وتلاميذ عبد الله بن سبأ - اليهودى - والمجوس الذين عجزوا عن مقاومة الإسلام وجها لوجه فى قتال شريف ، فأدعوا الاسلام كذبا ، ودخلوا قلعه مع جنوده خلسة ، وقتلواهم بسلاح التقية بعد أن حولوا مدلولها الى النفاق ، فأدخلوا فى الإسلام ما ليس منه ، والصقوا بسيرة رجاله ما لم يكن فيها ولا من سجة اهلها ، وبهذا تحولت أعظم رسالات الله وأكملها الى طريقة من الخمول والعطالة والجمود كان من حقها أن تقتل الإسلام والمسلمين قتلا ، لولا قوة الحيوية الخارقة التى فى الإسلام " (١) .

والثالث مزلق اهمال كتابات المؤرخين المسلمين عن التاريخ الإسلامى ، فما دامت رواياته على هذا القدر من النقائص المزعومة ، ومادام الشك متسللا اليها من وجه أو آخر فما الداعى الى الرجوع اليها ، ذلك " أن الروايات التاريخية عندما تختلف اختلافا لا يستقيم مع سيرة الحدث المؤرخ له ، أو الواقعة المرصودة ، وعندما يصل هذا الاختلاف الى درجة التناقض بحيث لا يعقل أن تجتمع الروايات فى حدث أو واقعة واحدة أو فى خبر تاريخى واحد ، أو فى سيرة شخصية تاريخية واحدة ، فأى الروايات تصدق ، وأى الأقوال أحق بالرجوع اليها ، خاصة أن التاريخ لا يملك فى ذاته المقاييس التى تقيم على أساسها الروايات الصحيحة وعندما يكون التاريخ هكذا ، فلا يصح الاعتماد عليه ، أو أن يحفل الناس به ، أو أن يحتج به فى رأى من الآراء " (٢) .

من هنا تيمم الوجهة الى كتابات غير المسلمين خاصة الكتابات الاستشراقية بما فيها من أخطاء وتشويهات وتزييفات وتجاهلات لتاريخ الأمة المسلمة ، ويصبح لامفر أمام هذه الأمة من أن تنظر الى نفسها الى غيرها من خلال كتابات صنعتها أيد اجنبية عن دينها وعقيدتها وتاريخها ، أجنبية عن مشاعرها وادراكها ، أجنبية عن اهتمامها واحساسها بالحياة ، وتقدير

(١) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٤ - ٥ .

(٢) انظر : أبو الوفا عبد الآخر ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

الاشياء ، ثم هي بعد ذلك -أى الكتابات- لاتسلم من الغرض والهمز واللمز فى الغالب ، وليس من ورائها إلا الافساد للأمة وإن لم يعلن ذلك صراحة ^(١) .

والرابع مزلق الانسياق وراء اسقاط الدور الحضارى للمسلمين فى سيرة التاريخ الإنسانى ، فتاريخ المسلمين فى حقيقته تعبير عن الواقع التطبيقي لدين الإسلام بما فى الواقع من اقتراب أو ابتعاد عن قيم هذا الدين ومثله واسقاط هذا التاريخ يزعم أن كل مصادره مقدوح فى عدالتها أو أنها غير موثقة ففقدت صديقها اسقاط هوية هذه الأمة واجتثاث لها من جذور أصالتها، وهى جريمة ترتكب فى حقها كبيرة ، فمن صالحها أن ترى حقيقة دورها فى تاريخ الانسانية ، وأن تعرف مكائنها فى خط سير التاريخ وأن تتبين قيمتها فى العالم الإنسانى ، وليست لهذا فائدته النظرية المجردة ، بل الفائدة أكبر وأشمل ، فعلى ضوءها يمكن للأمة أن تحدد مواقع اقدمها فى حاضرها وترسم خطوات مستقبلها على هدى وبصيرة بالظروف والعوامل المحيطة بها ، بعدما تتخذ من الوسائل والأسباب عدتها لمواجهة هذه الظروف وتلك العوامل ^(٢) .

والخامس مزلق عدم الوصول الى الغاية الأساسية من دراسة التاريخ وهى اكتشاف السنن التى تحكم حركته وحركة الأمم والاجيال والدول خلال حقبة المختلفة وهى قضية ذات طابع خاص بالنسبة للأمة الإسلامية ، ذلك أن مقارنة هذه السنن بسنن الله فى كونه كما تحدثت عنها أصولها الموحى بها -القرآن والسنة- ستكشف لها الى أى مدى جاء فعلها الحضارى رافضا ورافعا أى تناقض بين ما أخبر به الوحي وبين ما ينطق به الكون فعلا ^(٣) .

وقد اعتبر ابن خلدون أن "من الغلط الخفى فى التاريخ النهمول عن تبدل الأحوال فى الأمم والاجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوى شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يفتطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة ، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائلهم ونحلهم لاتنوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكنلك يقع فى الآفاق والآقطار والأزمنة والدول، سنة الله التى قد خلت فى عبادته " ^(٤) .

(١) انظر : د. جمال عبد الهادى ود. وفاء محمد ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) انظر فى مفهوم السنن عامة : باقر الصدر ، للدرسة القرآنية ، بيروت ، دار المعارف للطبعوعات ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص ٤١ - ٤٧ ، د. أحمد محمد كنعان : أزمنا الحضارية فى ضوء سنة الله فى الخلق ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد السادس والعشرون ، المحرم ١٤١١ - اغسطس ١٩٩٠ م ، ص ٢٥ وما بعدها ، وانظر فى الدلالات السياسية للسنن وعلاقتها بالتغيير د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٣٤٧ - ٣٦٨ .

(٤) انظر مقالة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

إزاء هذه المزالق رفع بعض العلماء المعاصرين - مقتبدين في ذلك عن سبقهم من كبار المؤرخين الاقدمين - لواء الدعوة الى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية والبحث -بحق- عن منهج "عدل يتعامل مع معطيات الأجداد بروح علمية مخلصه فيقبل مايمكن تقبله ، ويرفض ما لا يمتثل القبول، ويقدر عطاء الاجداد حق قدره ، دون أن يشبه عن متابعة آخر المعطيات المنهاجية التي يطلع علينا بها العصر الحديث ، وأشدّها صرامة موقف وسط يرفض الاستسلام للرواية القديمة ويأبى الغاءها المجانى من الحساب" ^(١) . وأحسب أن من ملامح هذا المنهج:

١ - تقديم الروايات المتاحة حول الواقعة أو الحدث بنقد متنها وسنلها ، والرائد في ذلك الاستفادة من الحصيلة العلمية التي خلفها علماء الجرح والتعديل ، من امثال عبد الرحمن بن ابي حاتم في كتابه "الجرح والتعديل" ، و عبد الرحمن الرازى في كتابه ايضا " الجرح والتعديل" ، والذهبي في كتابيه "ميزان الاعتدال" و "تذكرة الحفاظ" وكذا ابن حجر العسقلاني في مؤلفه "لسان الميزان" وغيرهم كثير ، وينصب منهج الجرح والتعديل على شخص الراوى ، اذ أن عدلته - الممثلة في التمسك بأوامر الدين ، وكفه عن نواهيه ، وصدقه فيما يروى ، وضبطه لما يقول، قراءة ومعنى ، وحسن خلقه ومروءته بحيث يمكن أن يثق الناس به ويصح الأخذ عنه - مدعاة للأخذ بروايته والاطمئنان الى صدقها ، حين أن جرحه - المتمثل في التشكيك والريبة في مدى التزامه بالدين والخلق القويم، ومدى فهمه لمنطوق الحديث ومعناه ، ومدى قدرته على ادائه أو روايته بالكيفية التي سمع بها العلماء الحديث- مدعاة للتشكيك والتشكيك في هذه الرواية ورفضها .

٢ - الاستفادة من منهج النقد عند علماء الحديث والذي يعتمد على مبحثين مهمين من مباحث الحديث النبوى الشريف ، أولهما مبحث الاستاد ويسمى علم الرواية وفيه دون العلماء المسلمون الحديث النبوى بأسانيده المختلفة للتسلسلة، ورواياته وطرقه المتعددة ، ثم بعدها شاع الاسناد في مختلف التصنيفات والمؤلفات ولم يعد قاصرا على الحديث النبوى حتى صار بمثابة الصفة الغالبة على منهج تدوين العلوم الإسلامية . . ومباحث علم الاسناد على تنوعها وتعددتها تهدف كلها الى توثيق النص ونقله ، وبيان مايقبل ومايرد من الروايات ، لأنه اذا بطل السند واكتشف كذبه فان ذلك يبطل النص المنقول بهذا السند ، والثاني مبحث المتن ويسمى علم الدراية ، وفيه يتركز جهد العلماء على دراسة جوانب متعددة تتعلق بالمتن ، منها ما يهدف الى زيادة التأكد من صحة النص بعد ثبوت سنده ، ومنها ما يهدف الى فهم النص وفقهه سواء في أحكامه ودلالته ، أو فهم لغته والفاظه ، فكان من مباحثهم فى النص غريب الحديث ، وأسباب ورود الحديث وناسخ الحديث ومنسوخه ومختلف الحديث ، الى آخره ^(٢) .

(١) انظر : د. عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل فى : محمد بن صليل ، مرجع سابق، ص ١٤٩-١٥٦ .

غير أن البعض يرى " أن علم التاريخ وإن كان قد تبنى منهج الاسناد بدوره بعد علم الحديث، إلا أنه لم يطبق بنفس الطريقة ، ولم يلحق أصحابه في صحة الأخبار كثيرا في البداية ، ثم مع مرور الزمن ازدادت أهمية الاسانيد التاريخية واتسع نطاق استعمالها الى درجة أنها كثيرا ما أثقلت النصوص التاريخية بأسماء سلاسل الرواة التاريخيين ، وصار الاسناد أهم عناصر النقد التاريخي لدى بعض كبار المؤرخين ، خاصة الطبري ، إلا أنه منذ القرن الخامس الهجري بدأ يقل الاهتمام بالسند ، بل إنه اختفى كلية لدى كثير من المؤرخين " (١) .

٣ - معرفة حدود الأخذ من روايات أصحاب الأهواء والفرق ، ومن غيرهم من غير المسلمين أمثال بعض المستشرقين ، فأما الطائفة الأولى فيرجع لبيان معتقداتهم ومذاهبهم وأقوالهم الى مادونهم بأنفسهم عن أنفسهم وعن مخالفيهم في المذهب والمعتقد والرأي والخبر ، ثم تضبط هذه الروايات وتنقد سنداً ومتناً على نحو ما فعل علماء السلف من أمثال الأشعري في مقالات الإسلاميين ، وابن حزم في "الفصل في الملل والأهواء والنحل" ، والشهرستاني في "الملل والنحل" أما الموقف من الروايات التاريخية لأصحاب الأهواء والفرق فينظر اليه من زاويتين ، أحدهما ما كان متعلقا بالأخبار عن أهل السنة سواء في التاريخ العام أو في التراجم الشخصية وهذا ينظر فيه الى تعصب الراوي من عدمه ، فمن لاحت عليه امارات التعصب أسقط خبره ، وأما من لم يلاحظ عليه التعصب وكان عدلا في ذاته فيسير خبره ويقارن خبره من الأخبار وبالوجهة العامة للمجتمع الإسلامي . وثانيتهما هي روايتهم الاخبار عن أهل طائفتهم ومذاهبهم . وهذا كالأقرار منهم فهو حجة عليهم خاصة حكاية أقوالهم ومذاهبهم فهم أعرف ببعضهم بعضا وبأصول مذهبهم ومنطلقاتهم الفكرية (٢) . أما الطائفة الثانية من غير المسلمين فالنظر الى رواياتهم التاريخية المتعلقة بدين المسلمين من شرح أو تفسير أو اطلاق احكام على الشخصيات الإسلامية أو على علم من علوم الإسلام أو نظام من النظم الإسلامية أو دراسة لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم فأنهم لا يصدقون ما يقولونه ، ولا ينبغي لمسلم أن يأخذ عنهم في هذا المجال " لانهم ليسوا أهلا أن يؤخذ عنهم شيء في دين الله ، ولأن من شروط البحث في هذه القضايا الايمان بالله وبرسوله واليوم الآخر ، فاذا كان علماء الإسلام لا يثبتون الاحكام بما يرويه المسلم الضعيف الضبط ، فكيف يحق لقوم مؤمنين أن يأخذوا عن غير مسلم ساقط العدالة . أما اذا كان مافى كتبهم من روايات تاريخية ليس له تعلق بشيء من الأنواع السابقة فانه يخضع لموازين النقد العلمي ، ومثبت منه لاشيء على من أخذ به " (٣) .

(١) انظر : د. محمد عبد الكريم الوافي ، منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب ، بنغازي : جامعة قار

يونس ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص ٢١٣ .

(٢) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

٤ - الاستناد فى نقل الروايات التاريخية ونقلها الى المصادر الأصلية للتاريخ الإسلامى وفق أولوية تقدم القرآن والسنة على ما عدلها من مصادر - اذا كان للرواية نصيب فى نصوص أى منهما أو كليهما - لانهما الاصدق فيما يوردانه من اخبار لصدقهما وحيثتهما على غيرهما من نصوص ، ولوصولهما بأدق منهج لا يرقى اليه الشك والريبة ، ولانهما يعطيان الدارس التصورات والمفاهيم والقيم والمناهج ، والسنة الربانية التى فى ضوئها تفسر أحداث التاريخ ويحكم عليها ، ويكمل هذين الاصلين - فيما لم يرويا - كتابات علماء السيرة النبوية كأبن هشام ، وابن الجوزى ، والسيوطى وغيرهم ، وكتابات الموسوعيين فى التاريخ كالطبرى ، وابن الاثير ، وابن كثير ، وابن خلدون ، وكتابات علماء التراجم والسير والطبقات والروايات كإبن الاثير ، وابن سعد ، وابن عبد البر وابن حجر وغيرهم ، ويقوم نقل الرواية من هذه المصادر - عند القرآن والسنة - على عدة أسس منها تحديد الروايات الصحيحة المختلفة فى الحدث أو الواقعة أو الشخص بعد غربلتها داخليا باختيار مدى استقامتها وخلوها من التناقض والانقطاع فى متنها ، وخارجيا بعرضها على النصوص المنزلة ، أو على الروايات الأخرى الموثقة أو على منطق الحوادث التى سبقت فيها ، أو على المنطق العقلى ، أو ماشاكل ذلك ، ثم محاولة الترجيح بين الروايات أو التوفيق بينهما كلما أمكن ذلك وفرضه سياقها ، فإن تعذر ذلك اختيرت الرواية الأكثر ملاءمة وصدقا فى وصف الحدث ، والاضافة اليها من غيرها ما ليس فيها كما فعل ابن الاثير فى "الكامل فى التاريخ" ^(١) ، ثم بعد الاستقرار على بعض الروايات - واحدة أو أكثر - يتم تحليلها سياسيا حسب موقعها من موضع الدراسة ، واستخلاص دلالاتها ومفاهيمها فى حدود الرواية ودون اسقاط معاصر عليها على نحو ماسنرى .

رابعاً : قراءة الرواية التاريخية:

يعتمد تحليل نصوص الروايات التاريخية - وهى عماد البحث فى التاريخ عموماً - على طريقة قراءتها ذلك أن هذه القراءة مسؤولة الى حد كبير عن سلامة الروايات من التأويلات الفاسدة

(١) يقول ابن الاثير فى مقدمة مؤلفه هذا " تفصلت أتم الروايات ففصلتها وأضفت اليها من غيرها ما ليس فيها وأردعت كل شىء مكانه ، فجاء جميع ما فى تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً على ما تراه " .

انظر : الكامل ، مرجع سابق ، ص ٧ ، وانظر بصفة عامة فى مفهوم ضبط الرواية التاريخية واسبابه وكيفية د. عفت الشرقاوى ، أدب التاريخ عند العرب ، فكرة التاريخ ونشأتها وتطورها ، القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦ ، الجزء الأول ، ص ٢٥٣ وما بعدها ؛ د. محمد رشاد خليل ، للمنهج الإسلامى للدراسة التاريخ وتفسيره ، القاهرة : دار المنار ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ ، ص ٦٠ وما بعدها ؛ د. عبد الرحمن على الحصى ، نظرات فى دراسة التاريخ الإسلامى ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٢ وما بعدها ؛ د. محمد عبد الكريم الوائلى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٣ وما بعدها ؛ د. سيدة اسماعيل الكاشف ، مصادر التاريخ الإسلامى ومنهج البحث فيه ، بيروت ، دار التراث العربى ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ ، ص ٦٣ وما بعدها .

والاتحالات الباطلة ، أو العكس ، وهو أمر له مردوده بالتالى إيجابيا أو سلبيا على تحليلها واستخلاص النتائج منها . وتثير قضية قراءة نصوص الروايات التاريخية أكثر من قضية فرعية منها :

١ - القراءة الداخلية والقراءة الخارجية:

القراءة الداخلية ترمى الى اكتشاف مكنون النص ذاته ولها مستويات ثلاث ^(١) ، الأول تعتمد فيه الى عدم تجاوز النص من حيث استنتاج ما فيه من مفاهيم ومركبات يعبر عنها بصراحة ووضوح لاليس فيه ، فالتص هنا يصير متبوعا لاتابعا لأن دور الباحث فيه هو استجلاء مايقوله الرواية التى يجسدها . ويدخل مثالا لهذا المستوى نصوص الخطب والرسائل التى تتضمن توجيهات أو نصائح أو أوامر واضحة محددة لاتقبل التحريف أو التصحيف .

أما المستوى الثانى فان القراءة تعتمد على ما لم يقله النص وكان يريد ان يقوله ، وهذا المستوى منوط بقدرة الباحث على توليد المفاهيم أو الأفكار أو المركبات التى يرى أن النص يحتملها وان لم يقلها ، هنا يصير النص تابعا لأنه يخضع لعملية استنتاج ثانية ، لا يعبر عما يقوله صراحة ومباشرة وإنما يعبر عما لم يقله ، وهذه العملية تقوم بالأساس على قدرة الباحث على الاستنباط من بين السطور ولذا تحتاج صبر وناة ، ومكنة بحثية كبيرة . ونجد شيها لهذه القراءة عند مفسرى القرآن الكريم حين يستخرجون من بين الآيات القرآنية مايعد عن فهم القارىء العادى لها ، وان كان فى ذلك أحيانا مدخلا لصيغ تأويلاتهم بأرائهم الملهمية والفكرية إلا من حصن نفسه بما اشترطه العلماء فى المفسر . والمستوى الثالث تؤسس القراءة فيه على مايريد النص قوله بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال ألفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الالفاظ وتعبير عنه ، وهذا المستوى مثل المستوى الثانى فى الاعتماد على الاستنباط من بين السطور لكنه يختلف عنه فى أن الباحث يستنبط المفاهيم والأفكار والمركبات التى يحتملها النص فعلا ، وليس مايراه قادرا على تحمله كما فى المستوى الثانى ، إن الباحث عند هذا المستوى الثالث من القراءة يصير تابعا للنص كما فى المستوى الأول - وليس متبوعا كما فى المستوى الثانى - لا ليقرأ ما فيه ويعبر عنه صراحة ، وإنما ليقرأ ما لم يعبر عنه صراحة ولكن الالفاظ تتقبله ، ويمكن أن نجد لهذه القراءة شيها عند بعض شراح الحديث النبوى الذين يذيلون شروحهم بذكر مايستفاد من الحديث ، وان لم يذكر فيه مباشرة ، وأقرب نموذج لذلك منهج الامام ابن حجر فى "فتح البارى" .

أما القراءة الخارجية فأساسها مقارنة النص بغيره من النصوص ، ولها مستويان أيضا ، الأول هو المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات متشابهة حول نفس الواقعة التاريخية ، والثانى

(١) انظر بصرف : ابن ابى الربيع ، سلوك للملك فى تنبيه للملك ، تحقيق د. حامد ربيع ، القاهرة : دار الشعب ،

١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص ٩٨ - ٩٩ هاشم .

المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات مختلفة حول نفس الواقعة التاريخية ، وتهدف عملية المقارنة الى اكتشاف العامل الأصيل المتحكم فى الواقعة والعامل التابع المتغير الذى ينبع منه ويتشكل من خلاله ، كما تهدف الى ضبط النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التفسير السياسى للواقعة ، أو تقييد إطلاق النصوص ، أو استبعاد افتراض صحة الرواية من اساسها .

٢ - الفكر الدفاعى والفكر البنائى فى القراءة :

وهذه القضية تتعلق بالغاية من الاقتراب من قراءة النص التاريخى ، فالقراءة الدفاعية ترمى الى استخدام النص لرد هجوم ماعلى موقف تاريخى أو حدث تاريخى أو شخصية تاريخية أو مشاكل ذلك بفعل القراءة غير الحقيقية للنص بصرف النظر عن أسبابها ، هنا لاتصير للقراءة أية وجهة الا رفض النص لسقوط سندته ومثنته ، أو إعادة قراءته من جديد لكشف ما فيه وفق المستويات السابقة للقراءة بنوعها الداخلى والخارجى ، أو تحريج التأويل الخاطيء للنص الذى اتخذ منطلقا للهجوم .

أما القراءة البنائية فهى التى تتخلص من أسر اخضاع النص للقراءة الدفاعية بالمعنى السالف ، فوجهة هذه القراءة أن تكون لبنة فى تأصيل المفاهيم أو المناهج ، أو القيم أو الأنظمة وفق ما يغبى التأصيل العلمى للنص لتكون المحصلة توافر زاد معرفى يساعد فى تدعيم صرح البناء المعرفى الإسلامى فى أى من ميادين المتعددة .

ومع الاعتراف بأهمية القراءتين ، فان ارساء قواعد قراءة النص التاريخى هى أحوج ماتكون الى التوازن بينهما بحيث لاتطغى احدهما على الأخرى وإلا فان الجنوح الى الفكر الدفاعى يحبط للابداع ومقيد للطاقت لأنه يظل فى دائرة رد الفعل على هجوم الآخرين ، حين أن الميل الى الفكر البنائى قد يغمض الطرف عن معاول هدم تنخر فى البناء ، فاذا ما أهملت فقد تأتى عليه من القواعد^(١) .

٣ - التجرد والتحيز فى القراءة :

وجوهر هذه القضية ما يثار كثيرا عن دعوى الموضوعية فى قراءة النص التاريخى الإسلامى ، واتهام الباحثين المسلمين بالميل عنها لاسقاطهم المضمون العقيدى - أو ما يسميه بعض أصحاب هذا الاتهام العامل الغيبى - عند القراءة مما يترك بصماته على أن تأخذ الرواية التاريخية منحى آخر يراه دعاة الموضوعية والتجرد والحياد منافيا لضرورات المنهج الوضعى فى معالجة قضايا العلم والمعرفة ، وهنا يمكن القول :

(١) انظر فى طبيعة الفكر الدفاعى وأضراره وضرورة ملازمة الفكر البنائى له ، عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الأمة ، العدد الثامن ، ١٤٠٥هـ ، ص ص ٦١ - ٧٠ ؛ مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

أ - إن المعانى اللغوية لجذر "وضع" للأخوذ منه مفهوم الموضوعية لاتدل بحال على المعنى المتدارك لها من حيث كونها تجردا من المؤثرات الذاتية التى يؤمن بها الباحث قبل اقدمه على موضوع بحثه ، فالموضوعية تقابل الذاتية، لأن ذات الشيء هى حقيقته الجوهرية المجردة ، أما موضوعه فهو صفاته أو اعراضه حسب مصطلحات المناطقة ^(١) ، فمعانى مثل التذلل والكذب والافتراء والاختلاق والاستقاط والترك والدناءة ليست قريبة الصلة من قريب أو بعيد من المعنى السابق لمفهوم الموضوعية، رغم أنها مرادفات لجذره اللغوى ^(٢) .

ب - إن الباحث المسلم لا يستطيع تحت أية دعوى - ولا ينبغي له - أن ينخلع من وعائه الحضارى وهو زاد مؤثراته الذاتية حال قراءة النص التاريخى أو التعامل مع أى حقل معرفى آخر ، لان هذا الوعاء مستمد فى التأسيس والالتزام من الوحى الالهى الذى ينظم علاقات المسلم وتفاعلاته ومعاملاته مع الناس والأشياء والموضوعات ناهيك عن الكون كله ، ويحدد له رؤيته لنتاته وللآخرين حوله ، فكيف نطلب منه أن يتجرد من هويته بأسم مفاهيم ان صدقت نظريا - وهو أمر فى شأن الموضوعية مقلوح فيه - فان سندها الواقعى غير متيقن .

ج - كذلك فان شخصية المسلم الحيادى فى قضايا العلم - بما فيها قضايا علم التاريخ - لاجود لها ، بل غير معقولة ، لأنه إن كان مطلوبا منه أن ينقض عن نفسه التصورات السابقة فقد جردناه من الميزان الذى يزن به مثل هذه القضايا، وهو ميزان نابع من عقيدته ، وعقيدته لاتخلق فى خيال بحيث يمكنه الانسلاخ منها متى شاء ولو لحين ، بل تفرض عليه أن يكون مربوطا بالحياة كما هى مربوطة به ، حيث لاقيمة لايمان لاعمل صالحا يتبعه ، ولاقيمة لعلم ان لم يكن نافعا يعمل به ﴿يأيتها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون﴾ ^(٣) ، وقد جاء فى الحديث "انصر اخاك ظلما أو مظلوما" ^(٤) ولو أن الامر أمر حياد وعدم تحيز لقليل ابتعد عنه ظلما حتى لا يؤذيك ظلمه ، ولكن مقتضى العدل والامانة يجعل من السكوت على الباطل وعدم نصره الحق مع القدرة عليها خيانة لأن "الناس اذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده" ^(٥) .

(١) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

(٢) انظر معانى مادة وضع فى المعاجم اللغوية العربية .

(٣) النصف / ٢ .

(٤) رواه البخارى ، انظر النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

(٥) رواه ابو دلوود والترمذى والنسائى بأسانيد صحيحة . انظر المرجع السابق ، ص ١٠٥ . وانظر : ماورده ابن كثير فى

تفسيره " تفسير القرآن العظيم " عن الآية رقم خمسة ومائه من سورة المائدة ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ ،

ج ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

د - إن افتراض التجرد الذاتى من المؤثرات السابقة لكى يكون القارىء للنص التاريخى موضوعيا مؤداه أن يترك للعقل المجال ليكون معيار الحكم على حقائق الأمور ، وهذا معناه افتراض وجود ازدواجية فى النظر الى العقل والشرع ، فالشرع هو زاد المؤثرات السابقة كما ذكر من قبل والاحتكام الى العقل معناه الفكك منها ، وهو غير صحيح ، فالإسلام لا يعرف اطلاقا للعقل على هواه هكنا ، ولا يجعله وحده معيار الحكم على الأشياء فى كثير من الأحيان ، فضلا على أنه ليس ثمة تعارض بين الاحتكام للشرع والاحتكام للعقل ، بعد درء التعارض بين الشرع والعقل ، وموافقة صريح العقول لصحيح المنقول كما أبدع الامام ابن تيمية ^(١) ويكفى أن العقل مهما اتساحت الميادين امامه - بما فيها ميدان التاريخ - ليعمل فيها اصلاحا أو تقويما لقيمة لسعيه ان لم يكن عمله عبادة ، أى زلفى الى الله وابتغاء مرضاته ، والا فان آفة الرأى الهوى ، ومن اسوأ الضلال ضلال العقل على علم " أفرايت من اتخذ الله هواه وأضله الله على علم " ^(٢) والإسلام وحده هو الذى يحكم على هذا السعى ، وبعبارة اخرى لا بد من تكامل الشرع والعقل فى اتیان مقاصد العبادة ، لان الإسلام لا يفرق فى نظره الى الانسان - صانع التاريخ - بين جسده وروحه ، وشهادته وغيبه ، وعقله وما يؤمن به ، أما الازدواج فيعنى اقضاء الإسلام ومعايره قيمه من اطار حياة هذا الانسان ومن ثم من حركة التاريخ ، وعندنا تكون حياة ظاهرها العطاء وجوهرها - مهما تعددت اشكال العطاء فى التاريخ - خواء ^(٣) هل ننوكم بالاحسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ^(٤) .

هـ - وأخيرا فانه اذا كان الامر فى دعوى الموضوعية فى قراءة النص التاريخى عدم التحيز للوصول الى حقائق الامور فيه ، فان فى قيم الإسلام مفاهيم أعمق دلالة وأشمل رؤية من هذا المفهوم كالعدل والقسط ، والامانة ، والاستقامة ، والاعتدال ، والانصاف ، والصدق وكلها - واشباهها ومرادفاتا - مفاهيم تفرض على الباحث المسلم أن يكون الحق رائده وميزانه الذى يزن به كل الامور - وليس قراءة النص التاريخى فحسب - سواء وقع الحق له ، أو حاد عنه ، وسواء كان للنوى لحمة وقرباه أو جفاهم ^(٥) أيأياها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين أن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ^(٦) وما جدر الوقوف عند الحق منهجا وحكما فى قراءة التاريخ - ذلك " أن التاريخ الصادق لا يريد من أحد أن يرفع لأحد لواء الشاء والتقدير ، لكنه يريد من كل من يتحدث عن

(١) انظر مفردات هذه القضية فى : ابن تيمية ، بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، بهامش كتاب منهاج السنة ،

بيروت : دار الكتب العلمية ، د . ت .

(٢) الجاثية / ٢٣ .

(٣) الكهف / ١٠٣ - ١٠٥ .

(٤) النساء / ١٣٥ .

رجاله أن يذكر لهم حسناتهم على قلوبها ، وأن يتقى الله في ذكر سيئاتهم ، فلا يبالغ فيها ، ولا يتخدع بما افتراه المغرضون من أكاذيبها " (١) .

٤ - المرونة وعدم الوقوف عند حرفية النص التاريخي :

قد يبدو مهما وضروريا في بعض الأحيان عدم الاكتفاء بالوقوف عند حرفية النص التاريخي حال قراءته داخليا وخارجيا ، لمعرفة الجو العام أو الخلفية الحضارية للواقعة التي يحتويها النص بكل ما في هذه الخلفية من مؤثرات مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ، ان أمكن استقراء ذلك تاريخيا ، فذلك يساعد على الوصول الى أقرب التحليلات واصلقها في التعبير عن الواقعة ومكوناتها (٢) ، وقد عد ابن خلدون القصور عن ادراك ذلك من ابواب المزلات والمغالط ، والسبب في ذلك " أن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران ، والاصول في الاجتماع الانساني ، ولاقيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، فرمما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين ، وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل ، غثا أو سمينا ، ولم يعرضوها على أصولها ولاقاسوها بأشبهاتها ولاسبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار فضلوا عن الحق وتأهوا في بيداء الوهم والغلط " (٣) .

٥ - صيانة لغة النص من التبديد والتشويه :

وهذه النقطة سنعود اليها حال الحديث عن ضوابط التعامل مع الاسقاطات المعاصرة على النص التاريخي ، وصيانة لغة النص هنا لاتعني الوقوف عند حرفيته كما سبق بقدر ماتعني الوقوف عند معانيه ودلالاته ، كما أنها لاتعني سيطرة العقلية المعجمية بقدر ماتلفت النظر الى ضرورة الوعي بمفردات منهج تناول النص ، وماقبل هذا المنهج (٤) .

(١) انظر في أهمية ذلك وأبحاث بعض مؤرخي المسلمين في هذا النحي : د. عفت محمد الشرقاوى، أدب التاريخ عند العرب - الجزء الاول ، فكرة التاريخ نشأتها وتطورها ، القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦ ، ص ٢٧٦ - ٣٢٧ . والمعروف أن عدم الوقوف عند حرفية النصوص من ضوابط تفسير القرآن انظر : د. محمد حسين الهبي : التفسير والمفسرون ، القاهرة : مكتبة وهبة ، للطبعة الرابعة ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، ج ١ ، ص ١٣ - ٣٢ ، كذلك فهو من ضوابط فهم السنة ؛ انظر : د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ٩٣-١٨٤ .

(٢) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٣) انظر : مقلمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٩ - ١٠ .

(٤) انظر : محمود محمد شاكر ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩١ ، ص ٩٦ ومابعدها .

خامساً : بناء النماذج التاريخية وعملية تأهيل الحركة السياسية:

تعتبر الخبرة السياسية الإسلامية لعصرى النبوة والخلافة الراشدة الخبرة النموذج الذى ينبغي أن يبنى على غرارهِ وفي هذه الخبرات الإسلامية التالية، بل والذى نقيم من خلاله هذه الخبرات على تنوعها زماناً ومكاناً ، وهنا يمكن قياس مدى اقترابها مما تستبطنه الخبرة النموذج من مبادئ وقيم ومثل ، ومن ثم مدى ابتعادها عنه .

ويشير مفهوم النموذج التاريخي في أبسط معانيهِ الى محاولة تقنين الخبرة التاريخية وجعلها أساساً من خلال المقارنة بين المواقف لوضع قواعد للحركة ^(١) ، غير أن امكاناته لا تقف عند حد مقارنة الواقع به ، بل يملك فى داخلهِ ادوات للاستجابة واتقويم والتغيير ^(٢) ، وعليه فان النموذج التاريخي يدور حول عدة محاور .

فهو من ناحية عملية مقارنة بين موقفين ، موقف معاصر نسعى لمواجهةهُ بآخر هو أقرب المواقف اليهِ تاريخياً. بما يسمح بفهم عناصر النجاح في هذه المواجهة وأبعاده ، فان تصور الانطباق بينهما تماماً أمر مستحيل، وما يهملنا اذن أن تكون نقاط عدم التشابه قليلة ان لم تكن محدودة ، وبحيث يوجد عبر الخلاف على الاقل منطق واحد ثابت من حيث لغة التعامل يصلح أساساً للمقارنة .

وهو من ناحية ثانية ينطوي على عملية اقتطاع للمواقف من حيث الواقع الحركي واحالته الى أبعاد أصيلة واخرى تابعة ، بحيث نستطيع تقديم تصور للموقف حيث يتميز بوضوح مدخلاته ومخرجاته ، ومقوماته ونتائجه ، والاقتطاع هنا يخضع له كلا الموقفين : الموقف المبني عليه النموذج التاريخي ، والموقف الحركي المعاش والمراد قياسه من خلاله، الاول يمثل اطاراً متكاملًا للتعامل بعد بنائه على معرفة تاريخية سابقة موثقة، والثاني لما يكتمل بعد بل ينقصه التكامل لأنه قيد الدراسة والتدبر والتوقع عند المقارنة .

وهو من ناحية ثالثة يتضمن تقنيا للخبرة التاريخية - المبني عليها النموذج - انطلاقا من علاقة السببية ، بحيث يكون للنجاح درجاته واسبابه وكذا الفشل ، وهذا التقنين في حقيقة الامر يرادف في الفهم الإسلامى استخراج السنن العامة لحركة التاريخ خلال الاخبة التي اقتطعت لبنى عليها النموذج، بكل مافيها من عناصر ثابتة واخرى متغيرة .

وينبغي التفرقة بين نوعين من النماذج التاريخية حال الحديث عن مفهوم النموذج التاريخي ، أحدهما : النماذج التاريخية الموحى بها ، والتي يعتمد بناؤها على اخبار الوحي المنزل عنها قرآناً

(١) انظر فى فكرة النموذج التاريخي : د. حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية، لقاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ،

١٩٧٥ ، ص ٢١٦ - ٢١٨ ، مصطفى منجد: الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧

(٢) انظر : سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .

وسنة ، ولهذا النوع سماته في أن النص الموحى به غالبا ما يتحدث عنه في عمومياته ثم يكون للمفسرين وشرح السنة دورهم في تفصيل هذه العموميات وتوضيحها ، وأنه يستوعب في دلالاته وسننه الزمان والمكان ، ولذلك قد ينطلق من واقع تاريخي عايشه المسلمون إبان نزول الوحي ، أو من واقع تاريخي لأمم سبقتهم مسلمة كانت أو غير مسلمة ، ويحمل مصداقيته في ذاته ، وإنما يدخل التشويه عليه من الروايات المنهية ، أو اللبس بالموضوع من الأخبار فيه ، ويغلب عليه الأسلوب القصصي الذي قد يستغرق نصا واحدا من نصوص القرآن والسنة ، أو سورة قرآنية ، أو حديث نبوي ، أو مجموعة من السور ، أو مجموعة من الأحاديث ، وكنا فهو لا يأتي على وتيرة واحدة فقد يتحدث عن فرد ، أو جماعة أو قبيلة ، أو قوم ، أو أمة ، أو مجتمع ، مؤمنا كان أو غير مؤمن .

والثاني النماذج التاريخية غير الموحى بها ، والذي يعتمد بناؤها على واقع تاريخي خاص بتجربة إنسانية ، أو تطور سياسي شهده هذا الواقع ، ولهذا النوع سماته أيضا في كونه افرازا بشريا خالصا ، وهو عرضة لسوء التأويل بصورة أكبر من النموذج في النوع الأول ، لأنه لا يحمل مصداقيته في ذاته بل في أمانة نقله ، فمصدره الأساسي ليس الوحي بل ما نقله المؤرخون عنه ، وعلماء السير والطبقات ، وقابليته للتكرار مرتبط بتمائل شروط الإنسان والزمان ، والمكان ، والحدث ، ولكن بصورة مختلفة أحيانا لاختلاف طبيعة هذه العوامل مجتمعة من فعل حضارى الى آخر ، كما أن هذا النوع يعرض بأكثر من وجه ، ويحاكم من خلال الأصول المنزلة ولا يحاكمها^(١) إذا كانت تلك هي سمات كل نوع من النماذج التاريخية ، فإن بناء لها ينبغي أن ينهض على عدة أسس :

أولها : أن هذه النماذج هي أدوات منهجية للتحليل السياسي وبالتالي فهي ليست وصفا للواقع السياسي موضع التحليل والتوظيف ، فهي لا تنفذ الى اغواره ، ولا تقدم صورة لظواهره الا بقدر وظيفتها كأدوات ومداخل مؤسسة على مفاهيم وعلاقات متسقة اتساقا منطقيًا للاقترب من ذلك الواقع ، ولذلك فلكل نموذج مجاله ، فان كان المراد القاء الضوء على جوانب الاشراف والعطاء في الواقع السياسي وظفت النماذج الأنسب الى هذه الجوانب ، فعلى سبيل المثال أن نموذج التصدى لحركة الردة في صدر الإسلام في خلافة ابي بكر رضى الله عنه يصلح اساسا لبيان كيف يمكن التصدى لحركات الانقسام الداخلى أو عدم الاستقرار في المجتمع السياسي^(٢) ، أما ان كان المطلوب كشف جوانب القصور والانتكسار وظفت بالمقابل النماذج التي تؤدي هذا

(١) انظر بعض المحاولات لبناء نماذج تاريخية من كلا النوعين تم توظيفها في تحليل الابعاد السياسية لفهوم الامن في الإسلام

في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة .

(٢) انظر تفاصيل هذا النموذج في المرجع السابق ، ص ٢٤٧ - ٢٥٨ .

الغرض وعلى سبيل المثال أيضا ان نموذج الفرعونية السياسية فى الحركة السياسية - كنموذج قرأنى - يصلح أساسا لكشف مساوئ الاستبداد والطغيان السياسى ^(١) .

ثانيها : أن تأسيس البناء على اعتبار ان النماذج التاريخية تنطوى على صورة من صور التجريد للحياة السياسية فى زمان ومكان معينين بما يعنيه ذلك من الالمام بالأبعاد الاجتماعية لهذه الحياة من أفكار وقيم وتقاليد وأعراف ونظم وأوضاع حضارية ^(٢) ، هذا التأسيس لايهمل الواقع لأنه يجعل الخبرة التاريخية التى تبنى عليها النماذج مادته وموضوعه، كما أنه يعتبر الواقع فى اطار التأكيد على التنوع من خلال الوحدة ، وعلى هذا فهو حين يملك فى جانب منه الثبات والوضوح لايفيد الجمود أو الاطلاق عند توظيفه فى واقع سياسى محدد ^(٣) .

ثالثها : أن هذه النماذج لانتخضع لمنطق التكذيب أو التشكيك فى ذاتها مادامت قد أسست على قاعدة ثابتة لايرقى اليها الشك ، غير أنه يجب التفرقة هنا ، فالنماذج التاريخية الموحى بها مصداقيتها فى ذاتها ابتداء وانتهاء كما سبق لاعتمادها على قاعدة الوحى الذى لايتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، حين أن النوع الثانى من النماذج مصداقيته فى ذاته انتهاء أى بعد توثيق سند نصها التاريخى ومتمته ، واذا كانت آفة الاخبار رواتها كما يقال ، فان كل راوى خبر يطالبه الإسلام بأن يعين مصدره على قاعدة من اين لك هذا ؟ ولاتعرف أمة مثل هذه النقطة فى المطالبة بمصادر الاخبار كما عرفه المسلمون ، ولاسيما أهل السنة منهم ^(٤) ، والقاعدة فى ذلك قوله تعالى ﴿ قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ﴾ ^(٥) .

رابعها : أن هذه النماذج ليست مؤقتة من حيث صلاحيتها كأدوات للتحليل السياسى لأن الاعتبار والعظة بسنن الله فى خلقه حال التزامهم بما شرع وحكم فى الكون ، وحال عدم التزامهم بذلك ، وهما منطلق بناء هذه النماذج لايقطعان ، وبعبارة أخرى حيثما توافرت شرائط تطبيق هذه النماذج فهى صالحة للتوظيف خارج الاطار التاريخى والحضارى ، بشرط أن يكون التوظيف مؤسسا على فقه سليم للواقع ، بما يحقق للنموذج التاريخى رغم خصوصيته القدرة على تجاوز التجربة ليكتسب دلالة انسانية عالمية عامة مشتقة فى الغالب من اعتماده على الشرع فى تأسيسه الذى يتسم بالعالمية والابدية والخلود وحفظ الله له .

واخيرا : أن بناء هذه النماذج لايحول على تفاعلات الكم أو علاقاته بالأساس وان لم يتناساه أو يغفله احيانا ، لأن المعنى لدينا فى هذه النماذج أن نقيس بها مدى الالتزام العقيدى فى المجتمع

(١) انظر : أهم تفاصيل هذا النموذج فى: د. سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٤٧٤-٤٩٨

(٢) انظر : د. طه بدوى ، النظرية السياسية ، القاهرة : للكتب المصرى ، ١٩٨٦ ، ص ٣٥١ .

(٣) انظر : د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٤) انظر : ابن العري ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٥) البقرة / ١١١ .

السياسى ، ف نماذج الاصلاح نقيس الالتزام فيها من خلال مدى التمسك بالقيم والمبادئ الاخلاقية التى تحتملها من علمه ، حين أن نماذج الافساد نقيس الالتزام من خلال مدى التحلل من مضادات القيم والمبادئ غير الأخلاقية التى تحتملها من علمه أيضا .

سادساً : الاسقاطات العصرية على النص التاريخى :

تبقى للنص التاريخى قيمته مادام الاقتراب منه - ايا كان شكل قراءته وفقا للحديث السابق عن مستويات هذه القراءة - مناسباً لما يحتمله من معان ودلالات ، ومادام هذا الاقتراب يجعله يعبر عن هذه المعانى وتلك الدلالات كما هى موجودة فيه فعلا فى سياقه التاريخى والحضارى ، وليس كما ينبغي أن تكون موجودة فيه ، فعندنا نستطيع معرفة حقيقة ما يستبطنه النص ، وبالتالى استخلاص العبر والتائج منه .

لكن قد يراد من النص التاريخى أن يأخذ اتجاهها آخر تنعدم فيه استقلاليته ليصبح تابعا لما يراد منه ، واحد أهم المداخل الخطيرة التى يفقد فيها النص استقلاليته ايقاعه فى اسقاطات عصرية - ايا كان شكلها كما سنرى - بينها وبين سياق عصره فارق كبير ، ومثل هذه الاسقاطات اذا ماتركت على سجيته دون ضابط قد تودى بالنص التاريخى الى أن يقول ماليس فيه ، كأن يؤكد قناعات ومقولات مسبقة ، أو أن يثبت مقدمات جاهزة من قبل ، أو أن ينتصر لرأى أو منهج أو منهج أو مفهوم لا تحتمله الرواية التى يحتويها ويتحدث عنها ، أو أن يعبر عن مواقف معدة سلفا ، أو غير ذلك من الاسقاطات التى تلوى عنقه ليخرج ماليس فيه ، ويحتمل ما لا يحتمله بشكل أو بآخر ، بعد اقتطاعه من عصره أو بيئته التى اينعت . والاسقاطات العصرية التى تمارس هذه الادوار السلبية فى النص التاريخى لاتأتى على وتيرة واحدة :

١ - فتارة يكون الاسقاط العصرى مفاهيميا بأن يقرأ النص أو يكتب من جديد ، أو يحلل ليس من خلال مفاهيمه هو والقائمه وانما من خلال منظومة مفاهيمية وليدة نتاج حضارى بعيد الشقة زمانيا ومكانيا عن ذلك الذى دون فى اطاره النص ، فاذا كان النص يتحدث عن المجتمع المسلم وفئاته فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة فلا غضاضة فى الرج بمفاهيم مثل الطبقات ، البرجوازية ، الارستقراطية ، البروليتاريا ، رجال الدين ، واذا تحدث النص عن علاقة أفراد المجتمع المسلم فى ذانك العصرين استخدمت مفاهيم مثل الصراع الطبقي ، العنف الثورى ، صراع اليمين ضد اليسار ، او اليسار ضد اليمين ، أما اذا كان النص يتحدث عن قيم الحكم وأشكاله فى صدر الإسلام فهناك مفاهيم الديمقراطية ، الاشتراكية ، الفاشية ، الديكتاتورية ، واخيرا فان النص اذا كان معنيا بأنماط الخلاف والانقسام بين المسلمين فثمة مفاهيم أخرى لابد من توظيفها هنا مثل الحرب الاهلية ، العنف الثورى ، الانقلاب العسكرى ، الصراع الدموى . ولعل أخطر مافى هذه المفاهيم - فوق ماتستظنه من قيم ومعانى قد تضرب بقيم ومعانى الإسلام عرض الحائط - انها تترك النص التاريخى نهبا مديحا لكل دجال ، وتانعا سنيارا لأية منظومة مفاهيمية معاصرة ، فيبدو الأمر وكأننا أمام نصوص تاريخية متعددة وليس امام نص واحد ، أو بعبارة اخرى أدق

وكأننا امام أكثر من تاريخ للاسلام والمسلمين ، ودون الجميع مسخ الوجه الحضارى لمسيرة الإسلام عبر التاريخ^(١) .

٢ - وقد يكون الاسقاط العصرى منهجيا ، وذلك بصب رواية النص التاريخى فى قالب التحليل تَؤصر عليها اصرا ، دونما اعتبار لمدى ملائمة هذه المناهج لمقولات الرواية ، فأحيانا تخضع الرواية لمفردات المنهج التجريبي الذى يرى فى التاريخ عامة حقل تجارب خصص يعوض النقص فى صعوبة اجراء التجارب المعملية فى العلوم الاجتماعية مثلما يحدث فى نطاق العلوم الطبيعية ، وهذا المنهج اثبت قصورا كبيرا فى دراسة الحياة البشرية ، لأن وحدة التعامل فيها -الانسان- ظاهرة اجتماعية لايمكن اقتطاعها من مؤثرات حياتها المادية والمعنوية، أو من تصوراتها وعقائدها السابقة، هنا بالإضافة الى الشك الى حد كبير فى مصداقيه استخدام التاريخ بديلا للتجارب المعملية فى نطاق العلوم الاجتماعية^(٢) . وأحيانا اخرى تخضع لمنهج الاستدلال الاستنباطى الذى يدرس النص التاريخى من خلال القياس المنطقى والتجريد الذهنى اعتمادا على المنهج الارسطى الذى حاربه نفر من علماء المسلمين ، ورفضوا فسادَه وبطلانه ، بل وأصدروا الفتاوى بتحريمه^(٣) ، وتارة يخضع النص لمنهج يدعو الى الموضوعية والحياد وعدم التحيز بأن نخلع كل المؤثرات السابقة قبل تحليل النص ، وقد سبق مناقشة الاسس الواهية التى يستند عليها منهج كهذا ، كذلك قد تطبق على النص مناهج اخرى افرزها التحليل السياسى الغربى مثل المناهج القائمة على التحليل البنائى الوظيفى ، أو تحليل النظم ، أو ماعلها^(٤) وهى مناهج اثبتت بعض الدراسات العلمية الإسلامية ان استخدامها دون بصيرة فى التنظير السياسى الإسلامى فى أى من مصادره - بما فيها التاريخ الإسلامى - ينطوى على مغالطات كثيرة^(٥) .

(١) انظر للملاحظات القيمة التى لوردها د. عبد الحليم عويس ، فى مؤلفه " فقه التاريخ وازمة المسلمين الحضارية " ، القاهرة : دار الصحوة ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦ ، ص ١٩١ ، وانظر له أيضا : " الغزو الثقافى فى المجال التاريخى " ، المسلم المعاصر ، العدد السابع والاربعون ، رجب - رمضان ١٤٠٦ / مارس - مايو ١٩٨٦ ، ص ٤٩ - ٦٨ .

(٢) حول فكرة التجريب فى التاريخ ، انظر : بكر مصباح تيرة ، " التاريخ والتحليل السياسى " رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٧٦ . انظر أيضا : د. عفت الشرقاوى ، مرجع سابق ، ص ٣٢ ، د. محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ د. عاصم الدسوقي : لبحث فى لتاريخ قضايا المنهج والاشكالات ، القاهرة : مكتبة القدسي ، ١٩٨٦ ، ص ٣٤ - ٣٧ .

(٣) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

(٤) انظر فى اللامع العامة لبعض هذه المناهج ومقولاتها : د. كمال التوفى ، أصول النظم السياسية ، الكويت : مؤسسة الريعان ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ١٥ - ١٢٤ ؛ د. ودودة بلران (محرر) ، اقترابات لبحث فى لعلوم الاجتماعية ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢ ، مواضع مشرفة

(٥) انظر بعض هذه المغالطات التى لوردها وعلق عليها د. سيف الدين عبد الفتاح : مرجع سابق ، ص ٢٨ - ٤٢ .

٣ - وقد يكون الإسقاط العصري منهيا حين يطل على النص التاريخي من نوافذ مذاهب عقائدية أو سياسية ، وهو ما عانى منه التاريخ الإسلامى قديما وحديثا ، فقد عانى قديما من التأويلات المحرفة للشيعنة والرافضة واصحاب الاسرائيليات ولا يزال يعاني حتى الآن من تداعيات الخلاف المذهبى بين المسلمين خاصة الخلاف بين الشيعة والسنة ، كذلك يعاني التاريخ الإسلامى من إسقاطات المذهب القومى الذى يتزعمه دعاة القومية العربية الذين يرون فيه ترجمة صادقة لدور العامل القومى العربى فى سيرته وحقبه الممتدة ، ويلحق بركب القومية المذاهب العلمانية النابعة من تصورات تقوم على أساس أبعاد كل ماله صلة بالدين والغيب وقيم الإسلام عن ركب التاريخ دون اعتبار لأثر ذلك فى تصديق المكون العقيدى الذى يبنى عليه التاريخ الإسلامى الذى يستقى ينابيعه أى المكون - من التوحيد - توحيد الالهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الاسماء والصفات ، بعيدا عن الشرك وفساد المعتقد .

٤ - وقد يكون الإسقاط العصري تفسيريا ، حين يدخل النص التاريخي فى معترك المدارس المعاصرة فى تفسير التاريخ لتلقى عليه بظلال رؤيتها لحركة التاريخ والعوامل التى تسيطر عليها منتظلا ومسارا وقيما ، وواقع الامر أن التاريخ الإسلامى لم ينتج من نقائص هذه المدارس لما ارادته أن يبور فى فلكها ، فمدرسة التفسير الماركسى لما اقحمت على هذا التاريخ كانت محصلتها تشويهه بمقولاتها المادية ، ذلك أنها فسرتة على غير حقيقته لما جعلت خطة العام يسير وفق الصراع الطبقي وسيادة ماديات الوجود الانسانى على ماعلاها ، واعتبرت هذا الجانب المادى هو الاساس الوحيد فى تفسير حركته ، دون اعتبار لجوانب العقيدة ، أو الاخلاق ، أو الثقافة الابقدر ما يخدم هذه النظرية الضيقة ، ومدرسة التفسير النفسى وظفها البعض فى التاريخ الإسلامى بشكل عدّ كل نشاط فيه وكل حركة وكل موقف نابعا من الغريزة الجنسية - وفق تحليل رائدها فرويد - وحتى العوامل الدينية والاخلاقية فسرت على هذا النحو لأنها - بحسب هذه المدرسة - لم تكن اصيلة فى خلقه الانسان ونظرتة وحياته وانما نشأت نتيجة العقد النفسية والخوف من المجتمع ، وتأتى مدرسة التفسير القومى مستتلة على المذهب القومى لتزاد بين التاريخ الإسلامى والتاريخ العربى لقوم جمعهم سمات فى اللغة والنسب ، والمصالح والمكان والدين ، فالعرب هم صانعو التاريخ وهم الذين خاضوا صراعا قوميا مع غيرهم من الشعوب سواء تلك التى دخلت فى الإسلام او تلك التى لم تدخل فيه ، وتلك نظرة عنصرية الى التاريخ الإسلامى ، وتبقى مدرسة التفسير الحضارى - التى غلفتها الثقافة النصرانية لرائدها توينبى التى تؤمن بالفصل بين الدين والحياة ، وترضى الشكل العلماني فى جانب ، واللاهوتى فى جانب آخر - التى جعلت التاريخ الإسلامى رحلة تحد واستجابة ، وليست رحلة سنن يجريها الله فى خلقه يعرف من خلالها الانسان من هو ؟ وماذا يريد من الحياة ؟ وماذا تريد منه ؟ وما هو مآله النهائى ؟ وما يستمد تصوره لكل ذلك ؟

٥ - وقد يكمن الاسقاط العصري اخيرا فى المصادر التى يستقى منها النص التاريخي فمما لاشك فيه انه ليس ثمة أشمل وأحفظ سندا للرواية التاريخية التى يعبر عنها النص من المصادر التراثية التى لاغنى عنها عند البحث فى التاريخ الإسلامى غير أنه باسم المعاصرة أحيانا ، ونتيجة عدم العلم بها أحيانا اخرى يستعاض عن المصادر الأصلية بمصادر مستهجنة مستمدة من كتابات الاستشراق ، أو الكتب المترجمة عن أصول غير عربية ، أو تلك التى تركز على أسس علمانية فى الكتابة والتفكير ، أو مثيلاتها التى ابتدعتها عقول مسلمة أو عربية ولكن برؤية تغريبية ، والمصادر التى تمتلأ بأساليب الغزو الفكرى للتاريخ الإسلامى ، أو مشاكل ذلك من مصادر ليست أمينة فيما تنقل أو تكتب عن نصوص الروايات التاريخية .

الذى لاشك فيه أن الفصل بين كل الاشكال الخمسة السابقة من الاسقاطات العصرية من الصعوبة بمكان ، فكل منها قد يؤدي الى الاشكال الأخرى ، كما أن كلا منها قد يتضمن بقيتها، لكنها كلها تكشف عن أحد مدخل تشويه النص التاريخي الإسلامى وتحريفه ، ولذلك وفى محاولة للخروج من هذه العثار لزم مراعاة الاعتبارات التالية :

أ - أن اللغة العربية تظل هى الأداة الأنسب والأقوم لفهم محتويات النص التاريخي فى تعاملنا معه، ليس لأنها اللغة الاصلية التى كتب النص بها ، ومن ثم فهى الأصدق انباء عنه والأكثر استنطاقا لمعانيه ، وليس حفاظا عليه من المسخ للمفاهيمى الغريب عنه ، والذى يحاول قراءته باسم المعاصرة بأبجدية خاطئة ، وإنما انطلاقا من الاقتناع بأن اللغة العربية هى لغة الأصالة فى الخطاب الإسلامى الذى يتضمنه النص - بغض النظر عن شكله - سواء كان منزلا موحى به ، أو كان غير منزل غير موحى به ، الاصلة التى لاتقف باللغة عند كونها مجرد أداة رمزية للاتصال بين مرسل الخطاب ومستقبله وقد توسطت بينهما مادة الخطاب وبيئته ، بل التى ترى فيها كذلك أداة التعبير عن الذات الحضارية ، وأداة التميز لها ، وأداة الدفاع عنها ، وأداة الحصانة بالعقيدة والأخلاق والمثل التى تربي عليها أجيال المسلمين فاذا بها فى تواصل واستمرار بلا انقطاع أو اغتراب الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ب - إن صيانه النص التاريخي من الآثار السلبية للاسقاطات العصرية عليه لايعنى تقديس النص والضن به أو ابعاده عن لغة العصر ، ذلك أنه ينبغي التفرقة بين ثلاثة أمور هنا ، الأول العمل على تجاوز الواقع حال النظر الى النص بمعنى الانعزال به عن الحياة المعاشة ليخلق تنظيره فى خيال لاقيمة له بعد أن فقد أحد مقومات العلم النافع فى ضرورة العمل به ، والثانى الانقياد لضغط الواقع حال النظر الى النص بمعنى أن تكون لمعطيات الحياة المعاشة الكلمة الفصل فى صلاحيته من عدمها تبعا لاستجابته لما تمليه عليه، فاما استجاب لها، واما اتهم بالقصور ومن ثم اتاح المرور لتجاوزه ، ولو كان مايملى عليه مناقضا لما يحمله حقيقة ووجودا ، والثالث السعى الى اعتبار الواقع حال النظر الى النص بمعنى الجمع بين أحسن ما فى الأمرين السابقين حيث جعل الهدف من هذا النظر أن يقدم النص كل مايمكنه تقليده ويحتمله مما ينفع الواقع فى فكره أو حركه

أو في كليهما، وهذا يجنبه مجافاة الحياة المعاشة ، على أن يكون ماينفع به النص يحتمله مضمونه أو يدعو إليه ، أو يحذر من مخالفته ، أو يضرب الأمثال له أو يحكي طرائق تحقيقه ، أو ماشاكل ذلك وبهذا نتخلص من الافراط الناتج عن عبادة النص التاريخي الناتج بدوره عن تجاوزه الواقع ، أو التفريط في جلواه الناجم عن ضغط الواقع عليه ، بيد أنه مطلوب لاعتبار الواقع تحقيق التكامل بين ثلاث دوائر للفقهاء ، فقه النص التاريخي مناط التعامل ، وفقه الواقع مناط الرغبة في الافادة من النص ، وفقه أداة تحقيق هذه الافادة مناط ربط معطيات النص بمعطيات الواقع ^(١) .

ج - أن ثمة حذرا - لايعنى الرفض - عند التعامل مع المناهج الغربية في دراسة التاريخ الإسلامى فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، أما الحذر فمبعثه أن واقع الحال يشهد على تمحّض جانب كبير من هذه المناهج عن افتراءات واغلوطنات لما طبقت على هذه الحقبة الرائدة فى التاريخ الإسلامى ، اما لأنها دخلت عليها من غير ابوابها فى المفاهيم والمنهج والمصادر والعناصر الفاعلة ، أو لأنها خلعت عليها محملاتها البيئية الحضارية القائمة على تصور معين للدين ، والانسان ، والكون ، والحياة يختلف فى كثير من مناحيه عن رؤية الإسلام لهذه الكليات ، أو لأنها اسقطت عليها تفسيرات - كالتى سبق ذكرها - بعيدة عن التفسير الإسلامى لها ، أو لأنها ركزت على جوانب الاظلام فيها ، وهى الاستثناء - وخاصة بعد خلافة عمر بن الخطاب (رضى) - وتجاهلت جوانب الاشرار وهى القاعدة ، واما عدم الرفض فمرده أن العقل المسلم يستطيع عند الضرورة ، واذا لم يوجد البديل الإسلامى لهذه المناهج أن يتعامل مع أى منها بوعى وبصيرة لمواطن النفع فيها فإخذها ، ولواطن الضرر فيلفظها وفق قاعدة "ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم" ^(٢) كما أنه يأبى أن يتغلق فى هذه الحالة على ذاته أو ينكفأ بعيدا عن عطاء وحضارة عصره لانه يعلم أن الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو الأحق بها وفق ما يضيع الإسلام من ضوابط، حتى لايتهم بالقصور فى فهم دينه وعقيدته ^(٣) .

(١) (نظر فى فقه التاريخ الإسلامى : د. عبد الحليم عويس ، تفسير التاريخ علم سلامى . نحو نظرية اسلامية فى تفسير

التاريخ ، مرجع سابق ، ص ١٠ وما بعدها .

(٢) (وهى مقولة مروية عن محمد بن سيرين كوردتها التورى فى صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٨٤ .

(٣) (انظر فى ضوابط التعامل مع المناهج الغربية : منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ،

ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ١١١ وما بعدها ؛ د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ وما بعدها ؛ د. محمد سعيد

رمضان لبوطى ، مرجع سابق ، ص ٢٢ وما بعدها ؛ د. عفت الشرقاوى ، مرجع سابق ، ص ١١ وما بعدها ؛ ابو الوفا احمد

عبد الآخر ، مرجع سابق ، ص ١٩٧ وما بعدها ؛ محمد بن صلح ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ وما بعدها ؛ محمود محمد شاكر ،

مرجع سابق ، ص ٢٩ وما بعدها . وله كذلك اباظيل وأسما : القاهرة : مطبعة المدنى ، ط ٢ ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣ - ٢٥ ؛

د. منى ابو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقدمات . بحث مقدم الى ندوة "

قضايا المنهجية والعلوم السلوكية " ، الخرطوم ، جمادى الاول ١٤٠٧ - يناير ١٩٨٧ ، ص ٢ - ٣ ؛

د - أن التاريخ الإسلامى عامة - بما فى ذلك تاريخ عصرى النبوة والخلافة الراشدة - لا يقبل الرؤية التحزبية القائمة على أحادية النظرة التى تبناها للمدارس الغربية المختلفة فى تفسيره ، ذلك أن أيا من العوامل ، الاقتصادى أو النفسى أو الاجتماعى أو السياسى أو الحضارى أو المثلث لا ينهض وحده - حتى بعد تنقيته مما لحق به من تجاوزات إن أمكن ذلك - لدراسة هذا التاريخ ، بقدر ما يعطى جانباً أو آخر منه ، بقطع النظر عن منهج التغطية ، ذلك أن التاريخ الإسلامى إنما هو تاريخ حضارى ليس وليد تحد واستجابة كما قصد توينبى ، وإنما وليد سنة الهية فى استخلاف الإنسان فى الأرض ليحمل أمانة ثقيلة - أثبت المخلوقات أن يحملنها وأشفقن منها - فى تحقيق العبودية له ونشر رسالة التوحيد فى الأرض لتكون كلمة الله هى العليا ، لذلك لم يكن غريباً أن يأتى التاريخ الإسلامى حصيلة مكونات عدة ، الوحى الإلهى والاجتهاد البشرى فى حدوده ، العقيدة والشريعة ، العبادات والمعاملات ، النبوة والخلافة ، العصمة والخطأ ، الصحابة والمتأخرين ، العرب وغير العرب ، للمسلمين وغير المسلمين ، الأموال والعقارات ، القيم والمثل ، الإنسان والحيوان والجماد والطير ، الفرد والجماعة والأمة ، النصر والهزيمة ، التماسك والاختلاف ، الداخل والخارج ، السلم والحرب ، النظم والابتداء والتشريعات ، إلى آخر تلك المكونات التى قد يصعب حصرها ، ومن ثم فحين يكون الحديث عن هذا التاريخ مرادفاً للحديث عن أى من هذه الجوانب منفرداً ، فذلك الخلط بين مفهوم التاريخ وجوانبه ، والخطأ فى تحديد ماهيته من عناصره ، والعجز عن إدراك كنهه وما يمتثل داخله ، من هنا تبلو مناسبة وأهمية أن يدرس التاريخ الإسلامى من خلال منظور حضارى إسلامى يتأى به عن النقائص التى أوقعت فيها مناظير أبعدهت عن أصالته^(١) .

د . همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر للتهدى عند الحنثين ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ١٦ ، (المحرم ١٤٠٨ هـ) ص ١١ وما بعدها ؛ مصطفى متجود ، الأبعاد السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٨ - ٣٠ .

وحول خطورة الاسقاطات العصرية على التاريخ الإسلامى وضوابط التعامل معها انظر : د . عفت الشرقاوى ، مرجع سابق ، ص ٨ ؛ د . محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ - ١٣٨ ؛ د . عبد الرحمن حجي ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ؛ سالم على البهنسارى ، الغزو الفكرى للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار ، الكويت ، دار القلم ، ط ١ ، ١٤٠٦ - ١٩٨٥ ، مواضع متفرقة ؛ د . عبد الحليم عويس ، الغزو الثنائى ، مرجع سابق ، ص ٥١ وما بعدها ؛ يوسف كمال احمد ، فلسفة التاريخ كما بينها القرآن ، المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ - يوليو ١٩٧٥ ، ص ٢١ - ٢٤ ؛ د . مصطفى كمال وصفى ، ليس للمسلمون يمينا ويسارا ، المسلم المعاصر ، العدد السادس عشر ، شوال - ذوالحجة ١٣٩٨ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨ ، ص ١١٥ - ١٣٩ ؛ د . عبد الحليم عويس ، بل للمسلمون مسلمون وكفى ، نفس العدد السابق ، ص ١٣٩ - ١٥٠ ؛ عبد النعم محمد عمر ، مرجع سابق ، ص ٥٩ - ٧٣ .

(١) انظر فى محاورات نقد للمدارس الغربية فى تفسير التاريخ الإسلامى ومحاولات تقديم تفسير اسلامى للتاريخ : د . محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ د . عبد الحليم عويس ، فقه التاريخ ، مرجع سابق ، ص ٤١ - ٩٨ ، وله

ويبقى في ختام هذا العرض تأكيد بعض الأمور :

١ - أن الحديث عن المنهج فى دراسة التاريخ الإسلامى ليس حديث ترف أو انشغال بظواهر الأمور عن بواطنها ، ذلك أن التساؤل الذى يفرض نفسه حين تثار قضية إعادة كتابة التاريخ الإسلامى وإعادة تفسيره هو : كيف تحدث عملة الاعادة على كلا المستويين؟ وذلك من صميم ملاحظتها ؟ وأى تاريخ ستعاد كتابته وتفسيره؟ وكيف نقرأه فى الحالىين؟ وماذا نقبل منه وماذا نرفض ؟ وما الذى يحدد ذلك؟ ولماذا الكتابة والتفسير أصلا؟ وما هى طبيعة المقاصد فى كليهما ؟ ومن المنوط بهما؟ وما هى شرائطه وأدواته ؟ بل ماهى أخلاقياته ؟ الى آخره من التساؤلات التى لامناص من التصدى لها ، وتلك مسؤولية المنهج .

٢ - أن ماعرض من قضايا فى ثنايا هذا العرض ليس هو الجامع المانع منها حال الدخول فى خضم المنهج فى دراسة التاريخ بصفة عامة ، وإن كان يأتى فى أولويات سلم هذه القضايا ، وهذا يعنى أن الباب يجب أن يظل مفتوحا لاجتهادات أخرى تبحث فى مثل هذه القضايا وتضيف إليها ، وتسלט الأضواء على أبعاد جديدة لم تطرق إليها ، ولاغضاضة فى أن يأتى كل ذلك بالعمل الفردى ، أو العمل الجماعى ، المهم أن يأتى متناغما متكاملا يبنى بعضه على بعض الآخر دون تكرار أو عودة الى نفس القضايا .

٣ - أن ثراء التاريخ الإسلامى وتعدد روافد عطائه -وان بنا بعضها مؤلما- يسمح بتعدد منازير الاقتراب منه ، بل ويفرضها ، فالتحليل السياسى له ، اذا ما أضيف اليه وجوه التحليل الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، الى آخره هو مقدمة المنظور الحضارى الشامل المأمول فى ارتياد دروب هذا التاريخ ، بل والمطلوب أيضا ، ذلك أن التاريخ الإسلامى بطبيعة مكوناته والعناصر الفاعلة فيه من انسان ، وزمان ، وأحداث ، ومواقف ، وآراء ، وأفكار ، وقيم ، وثقافة ، وفنون ، وغيرها ، حمال لأوجه كثيرة ، ومن ثم فبقدر التنوع فى مناهج تحليل هذه العناصر بقدر مايفصل الى صورة صادقة عامة - وإن لم تكن كاملة - عنها ، وفى ذلك فليتنافس الباحثون والدارسون .

٤ - ما من شك فى أن قضايا العلاقات الخارجية فى عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة تثير مجالات عديدة لتبادل الرأى والحوار من الوجوه كافة وليس من خلال المنهج فحسب ، لكن رغم ذلك يبقى التسليم بأن مثل هذه القضايا لاينبغى أن تكون هى نفسها شغل الباحث فى التطورات السياسية لما بعد هذين العصرين ، وصحيح أن الاستفادة من أثارها قد تكون أمرا بلهيا لكن الاستفادة شىء ، والوقوع فى أسرها شىء آخر ، فلا طبيعة العصر الواحد ، ولاعناصره واحدة ، ولا الفاعلين فيه هم أنفسهم ، ولا طبيعة التطورات واحدة ، ناهيك عن

أيضا : تفسير التاريخ للمصطلح الخصائص والبنائيات الأولى ، للمسلم للعاصر ، العدد ٤١ ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٥ /

نوفمبر - يناير ١٩٨٤ - ١٩٨٥ ، ص ص ٣١ - ٤١ ؛ يوسف كمال ، مرجع سابق ، ص ص ١٩ - ٣٨ .

طبيعة النظام الخارجى -الدولى- ومن ثم فالمطلوب الاجتهاد فى هذه التطورات اللاحقة لما بعد عصر الخلافة ، وليس البدء منها من جديد ، لتحقيق تراكم معرفى منهاجى يكون رصيلا ثريا لدراسة التاريخ الإسلامى فى حقيه المختلفة وعصوره المتعددة .

هـ - أن التاريخ الإسلامى اذا كانت طبيعته وكما سبق تسمح بتعدد الرؤى والمداخل المنهاجية ليس من منظور حقل العلاقات الخارجية فحسب فان ذلك ليس مدعاة لأن يكون عرضة للاستقطابات التى قد تكون عاقبتها النهائية تشويهه وتحريفه فضلا على تزيفه وتبديده ، انه كما ذكر فى مقدمة هذه الرؤية درع حصانة الأمة ، ومناط أصالتها الحضارية ، ومن ثم فالاجتهاد والتجديد، اللذين يضيفان الى اشراقاته ويكشفان غوامضه ، ويزيلان مافيه من دخيل وغريب ومتحل ليسا مطلوبين فحسب ، بل وضروريين ، حفاظا على هذا الدرع ، وتلك الحصانة ، وما أثقلها من مسئولية .

الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية "مدخل منهاجي"

د. عبد العزيز صقر

الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية

"مدخل منهجى"

تمهيد : مادة علم الفقه وموضوعه وهدفه ومنهجه :

ليس ثمة خلاف فى أن الإسلام لا يعرف سوى إرادة شارعة واحدة هى الإرادة الإلهية، وأن هذه الإرادة قد أودعت فى أصلين إثنين هما القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وأن وصف أمر ما بأنه "أصولى" أو "شرعى" معناه أنه يستمد الأساس الذى بنى عليه من القرآن والسنة باعتبارهما الأصل أو المصدر - بمعنى الإرادة الشارعة أو الخلافة - ، وأن قواعد التعامل الدولى أو الخارجى - شأنها فى ذلك شأن قواعد التعامل الداخلى - إنما تستمد شرعيتها ومن ثم قوتها الإلزامية من ارتباطها لا بارادة الأفراد أو الدول أو المنظمات العالمية وإنما بتلك الإرادة الإلهية وحدها .

ولما كانت نصوص القرآن والسنة - كتعبير عن القواعد والأحكام الملزمة - كلية عامة لا تنطرق الى الدقائق والجزيئات ، ومتناهية لا تحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية، وموضع جدل حول الكثير من موضوعاتها - كالمطلق والمقيد والعام والخاص والحكم والمتشابه والمنسوخ والدلالة ومدى صحة الحديث وصدق الرواية وغير ذلك - فقد اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى ، وموضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ما تتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصدها نص فى ضوء قواعد ومقاصد الشريعة ، وهدفه إيضاح الأحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية المتجددة ومواجهة كل واقعة تجد بما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمم وفقا لقيم الاسلام وتعاليمه ، ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

مادة علم الفقه إذن - بمعنى الشئ الذى يهدف الى الكشف عن حقيقته وتفهم معناه - هى القرآن والسنة وما يصدر عنهما أو على هديهما من أحكام . أما موضوعه فهو النظر فى النص وبذل الوسع فى فهمه واستخراج الحكم منه أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث عند غياب النص من خلال عمليات التمثيل أو الاستقراء أو الاستدلال القياسى . وأما هدفه النهائى فهو الكشف عن ارادة الشارع كما تجسدت فى النص أو فى مواجهة المعطيات والحقائق والأوضاع التى تفرزها العلاقات والتفاعلات اليومية فى الدناخل والخارج .

الفقه بهذا المعنى لا يعدو أن يكون اجتهدا بشريا لا يرقى الى مرتبة المصدر للأحكام ولا يعبر بناته عن الإرادة الشارعة أو الخلافة وإن كانت هذه الإرادة هى مادته وموضع عنايته . رغم ذلك فإن رأى الفقهاء ليس رأيا منفلتا ولكنه يدور فى فلك النصوص ويفترض الإحاطة بالمصادر والمقاصد ويفتقد حجتيه إن هو تحرر من هذا الارتباط . ولعل هذه الصلة الوثيقة للفقه بالأصول هى التى أوحى لكثير من الدارسين بمعالجة الفقه ضمن أبحاث الأصول واعتباره أحد مصادر التشريع التى تسمو على الجدل ، وليس كذلك .

المشكلة الأولى فى التعامل مع الفقه إذن هى فى تصنيفه تحت مسمى الفكر باعتباره رأياً ، أو ادراجه تحت مسمى الأصول من زاوية أنه يعنى باستنباط الأحكام من القرآن والسنة - باعتبارهما الأصل أو المصدر- أو بالقياس عليهما ، وهى مشكلة جد خطيرة إذ يترتب عليها الحديث فى حجية المعطيات الفقهية ومدى قوتها الإلزامية .

سبق وذكرنا أن أصل الأحكام ومصدرها وأساس قوتها الإلزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وأن وظيفة الفقه هى تخريج أو استنباط هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يجد من حالات . ولاشك أن عملية التخريج أو الاستنباط هذه هى فى النهاية اجتهاد بشرى معرض للخطأ إذ يبنى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل النفسية والعاطفية والاجتماعية والسياسية والدينية والمنهجية وغيرها .

هذه هى الفرضية الأولى التى ينطلق منها هذا البحث والتى سنحاول فى الصفحات التالية أن نبرهن على مدى صحتها بالافادة بمعطيات ومناهج العلوم السيكلولوجية والابستمولوجية والسوسيولوجية التى تسمح بالتوغل فى علم الفقه من الداخل والتعرف على المؤثرات الداخلية - المنهجية والنفسية والعاطفية - التى تحكمته فى نشأته وتطوره من جهة ، ثم بالنظر اليه من الخارج لاكتشاف متغيرات البيئة الخارجية بمعنى العوامل الاجتماعية والسياسية والدينية التى خضع لها علم الفقه وتأثرت بها معطياته من جهة أخرى ، ويهدف تقديم بناء تجريدى يوضح حقيقة العلاقة بين الفقه والأصول والواقع برحاء الانتفاع به فى فهم وتفسير المنظور الفقهي التقليدى لموضوع العلاقات الخارجية من جهة وفى التوصل لصياغة فقه إسلامي معاصر فى العلاقات الدولية فى ضوء التفاعلات والأوضاع الحاضرة من جهة أخرى ، ثم فى محاولة تقديم حلول فقهية تقديرية تستشرف المستقبل وتهىء الأمة الإسلامية لكل الاحتمالات الممكنة من جهة ثالثة

بناء الفقه على الظن وأثر ذلك على المعطيات الفقهية :

ذهب فريق من المحققين الى أن الفقه يبنى على الظن حتى أنهم قالوا إن معطيات الفقه كلها ظنون وأنها - كأخبار الآحاد - لا توجب عملاً لنواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهى الأدلة القاطعة على وجوب العمل^(١) . وقد أبرز البعض هذه المسألة حين عرف الاجتهاد الفقهي بأنه "استفراغ الجهد أو بذل الوسع فى تحصيل الظن بالحكم" وهو قول الأمدى وابن بدران وابن السبكي وابن الحاجب وابن الهمام والبهارى وغيرهم^(٢) . والملق فى أقوال الفقهاء

(١) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان فى أصول الفقه (المروحة : مطابع المروحة الحديثة ، ١٣٩٩هـ) ج ١ / ص ٨٥ .

(٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ج ٤ / ص ٣٩٦ ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري : أدب المفتي والمستفتي ، تحقيق د. موق بن عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) ص ٢٦ ، د. نادية شريف العمري : إجتهد

أصحاب المذاهب لابد وأن يقف على اعترافاتهم بأن اقوالهم آراء وأن من خالفهم بأحسن منها قبلوه منه ، ونهيههم عن تقليدهم بدون معرفة الدليل أو التمسك بقولهم إن هو خالف الدليل ، وهي اعترافات تعكس مدى إدراك الفقهاء لحقيقة أن كافة المناهج المستعملة في تخريج الأحكام - كما سيأتي - لا تؤدي منطقياً إلا إلى نتائج ترجيحية احتمالية . فقياس الشبه هو مجرد ظن في المماثلة . والاستقراء يقود إلى نتيجة ظنية لعدم استغراق شتى الحالات التي تنتمي إلى نوع الحالات المحدودة التي خضعت للملاحظة في النتيجة . بل وحتى الاستدلال القياسي الذي يعدّه البعض أعلى مراتب اليقين لا يشكل هو الآخر برهاناً يقينياً وإنما يقود إلى نتائج ظنية لأن الأساس في القياس هو الاستقراء الذي يفيد الظن^(١) . ولعل هذا يفسر لماذا رفض الإمام مالك طلب الخليفة أبي جعفر المنصور بتعميم كتابه "الموطأ" وجمع الناس عليه وقال له "ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطيء ويصيب" ، ولماذا قال ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦م) "التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان"^(٢) .

وفي كل ذلك رد على من قال لا يجوز للمقلد الاعتماد على الكتاب والسنة ومذاهب الصحابة وأن ذلك يفرض عليه ألا يعمل بالدليل - آية أو حديث - إذا لم يأخذ بذلك إمامه بحجة أن إمامة لم يترك الأخذ به إلا لنسخ أو معارض، وهو قول الإمام عليش^(٣) .

ويترتب على تعريف الفقه بأنه رأى التسليم بحتمية اختلاف الفقهاء كنتيجة منطقية لاختلاف مداركهم وانظاراتهم من ناحية وحرية الرأي والاجتهاد التي كفلها الإسلام من ناحية أخرى . وهكذا أصبح الاختلاف بين الفقهاء ظاهرة يتميز بها الفقه الإسلامي وقد صنف فيه كثير من

الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) ص ٢٧ ، ٢٩ ؛ هاني فحص : ملاحظات في المنهج (بيروت : دار مكتبة لطفاء الإسلام ، ١٩٨٧) ص ١٠٥ .

(١) تفسير ذلك أن القياس يعتمد على مقيدة كلية ، وكل مقيدة كلية أو عامة تحصل بعد فحص أو اختبار بعض جزئياتها أو حالاتها بالنظر إلى أنها تكون عادة غير متناهية الحالات ، أي أنها تحصل بعد إعمال الاستقراء الناقص الذي لا يفيد إلا الظن . راجع حول ذلك : محمد رضا للظفر : للتطق (بيروت : دار المعارف للطبوعات ، ١٩٨٥) ص ٢٦٤-٢٦٥ .

(٢) مالك بن أنس : الموطأ - رواية محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق عبد الوهاب عبد الطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ، الطبعة الثانية ، د.ت) ص ١٣ ؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري للعرف بنين سعد : لطبقات الكبر ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) ج ٥ / ص ٤٦٨ ؛ ابن قيم جوزية : أعلام لموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، (بدون بيانات عن بلد أو تاريخ النشر) ج ٢ / ص ١٨١ ؛ ابن حزم الاندلسي : النبل الكافي في أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ص ٧٠ ؛ عبد الغني البقر : الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر (دمشق : دار الفلم ، ١٩٨٠) ص ٢١٥-٢٢٣ ؛ عبد الله محمد الصوري : إجتهد الرسول وبعض الصحابة (طرابلس ليبيا : للنشأة العلمية لنشر وتوزيع والإعلان ، ١٩٨٦) ص ٧٢ .

(٣) راجع تفاصيل هذا الرأي في محمد بن قاسم لقادري الحسيني لغاسي : رفع الغبار والملام عن قذ العمل بالصعيف اختياراً حرام ، دراسة وتحقيق محمد للعصم بالله نعددي (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٥) ص ٩٩ .

العلماء ومن ذلك كتاب أبي يوسف في "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى"، وكتاب محمد بن شجاع الثلجي في "اختلاف يعقوب وزفر"، وكتاب الطحاوي في "اختلاف الفقهاء" وكتاب ابن المنذر "الأشراف في الخلاف" وكتاب ابن جرير الطبري "اختلاف الفقهاء" وغيرهم. ولاشك أن هذا الاختلاف كانت له آثاره السلبية على للمعطيات الفقهية. ويكفي أن نشير إلى المذاهب العديدة التي تنازعت التخریجات الفقهية والتي قادت في بعض الأحيان إلى فوضى تشريعية كما حدث في بغداد في عصر ابن المقفع مما دعاه لوضع "رسالة الصحابة" ليطالب من الخليفة التدخل لوضع حد للإضطراب التشريعي الناتج عن الاحتكام لأكثر من مذهب فقهي واحد^(١). بل وتكفي نظرة أولية على كتاب الجهاد من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري للوقوف على مدى الصعوبة التي يمكن أن تواجه كل من يحاول بناء قانون الجهاد في الإسلام انطلاقاً من المعطيات الفقهية المختلفة وأحياناً المتضادة. ليس هذا فحسب بل إن كبار الفقهاء قد ترددوا في المسألة الواحدة واختلفت أقوالهم وأصدروا فيها أحكامين متناقضين، وهو ما يعرف بتعارض الظنون. وقد اعترف الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) بتردده وأعلن رجوعه عن أقواله القديمة واستقرار رأيه على قول واحد. رغم ذلك فقد اعترف تلامذته بأن التردد لا يزال في بعض المسائل وقد حلحوا منها ثمان عشرة مسألة^(٢). هذه الظاهرة تبدو أكثر وضوحاً في فقه ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) الذي نقل عنه الرواة أكثر من قول في المسألة الواحدة والذي قيل أنه نهى عن كتابة فقهه بسبب أنه كان كثير العلول عن رأيه إن تبين له ما هو أصح منه^(٣). كما أن هذا التردد مشهور أيضاً في مذهب أبي حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) وبين صاحبيه أبي يوسف (١١٣-١٨٢هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ)، فقد يكون لثلاثهم ثلاثة أقوال أو قولان في المسألة الواحدة. وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف حافل بالأمثلة الدالة على ذلك^(٤).

وسوف نرى كيف أن المجتهدين من الصحابة أنفسهم اختلفوا وتباينت آراؤهم حول العديد من القضايا من بينها قضايا تتعلق بالعلاقات الخارجية وقد صنف أبو حنيفة كتاباً في "اختلاف الصحابة"^(٥).

(١) د. حمد ربيع: محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٨-١٩٧٩) ص ١٧٠.

(٢) راجع حول ذلك: إمام الحرمين: البرهان، مرجع سابق، ١٣٦٦/٢؛ عبد الغني اللقر: مرجع سابق، ص ١٥٢.

١٥٤-د. سالم علي التقي: مفاتيح الفقه الحنبلي (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٨) ج ٢/ص ٢٧٠.

(٣) نفس المرجع السابق، ٢٦٩/٢-٢٧٠؛ مناع القطان: لتشريع وفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً (القاهرة: مكتبة وهبة،

١٩٧٦) ص ٢٤٧؛ عبد الرحمن لشرقي: أئمة الفقه لتسعة (القاهرة: كتاب اليوم، ١٩٨٣) ص ١٧٥.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تصحيح وتعليق أبو الوفا الأصفهاني

(القاهرة: مطبعة الوفاء، ١٣٥٧هـ). وراجع أيضاً د. سالم التقي: مرجع سابق، ٢/ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٥) أبو يوسف: مرجع سابق، ص ٣.

والخلاصة ان الاختلاف بين المجتهدين ليس استثناء ولا نادر الحدوث ولا مذموما ولكنه ظاهرة تفرضها طبيعة عملية الاجتهاد ذاتها من حيث هي نظر عقلي . وقد أجمع المسلمون منذ عهد الصحابة وحتى الآن على أن الاختلاف في استنباط فروع الدين ليس منها عنه ^(١) ، وكيف يُنهى عنه وقد اعترف الله به في قوله ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء/٥٩)، كما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم المصيب من المجتهدين بأجرين والمخطيء منهم بأجر واحد .

على أن تعريف الفقه بأنه نظر عقلي يبنى على الظن ويفترض الاختلاف لايعنى انقطاع صلة الفقه بالمصادر الشارعة كما يدعى ذلك البعض من أمثال المستشرق جوزيف شاخت ^(٢) . ومن جانب آخر فانا لانريد وجهة النظر الأخرى التي ترد الفقه كله إلى هذه المصادر ، وإذا كنا نرفض الارتفاع بالفقه إلى مرتبة الأصول ولا نؤمن بعصمة الفقهاء أو بقدسية آرائهم ، فانا أيضا لانعتبر الرأي الفقهي مجرد نظر عقلي منقطع الصلة بأصول الدين ، ذلك أن آراء الفقهاء المجتهدين تتميز عن آراء غيرهم بارتباطها بالقواعد والمقاصد الشرعية ويصدرها بعد طول فكر وتأمل وتمحيص في نصوص القرآن والسنة ، كما أن الفقهاء أنفسهم لا يصلون إلى هذه المرتبة الا بعد أن يعدلوا أنفسهم لها وتحقق شروطها فيهم وأهمها العقل والرشد والعدالة والعلم بمبادئ الأحكام من أدلة ولغة وتفسير وأسباب نزول القرآن والناسخ والنسوخ وقواعد مصطلح الحديث وفهم مقاصد الشريعة وغير ذلك ^(٣) . ومن جانب آخر فان للفقه وظيفة مزدوجة : استخراج الحكم من النص من جهة ، واستنباط حكم لواقعة جديدة لا يحكمها نص من جهة أخرى . بهذا المعنى فإن للفقه شقين : شق نقلي يقتصر دوره على طلب الأحكام من مصدرها، وشق عقلي يهدف إلى استنباط أحكام جديدة في إطار الشرع ، الأول أقرب إلى الأصول واليقين ، والثاني يغلب عليه النظر والظن . الأول كلي خاص بالقواعد العامة للشريعة والثاني فرعي يتعلق بتفاصيل المعاملات اليومية . الأول متناه والثاني غير متناه . الأول يتسم بقدر من الثبات والاستقلال والثاني يغلب

(١) سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (قطر : دار إحياء التراث الإسلامي ، ١٩٨٥) ، ١ / ٤٦ .

(٢) راجع التفاصيل والمصادر في : د. حس عبد الحميد عبد الرحمن : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (الكويت : حويلات كلية الآداب ، الحولية الثامنة ، لم رسالة ٤٤ ، ٨٦-١٩٨٧) ، ص ٣١ . قارن : شاخت وبوزورت : تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صغني المعمد (الكويت : عالم المعرفة ، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٨) ، ص ص ١٠ ، ١٦ .

(٣) حول شروط الاجتهاد راجع : السيوطي : تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) ، ص ص ٣٨ - ٥٠ ؛ ابن حزم : الأحكام في أصول الفقه (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٤) ، ١١٥/٥ وما بعدها ؛ آمدي : مرجع سابق ، ٣٩٧/٤ ؛ ابن الصلاح شهرزوري : مرجع سابق ، ص ٨٥ ؛ عبد الله الصويحي : مرجع سابق ، ص ص ٤٤ - ٤٨ ؛ د. نادية شريف العمري : مرجع سابق ، ص ٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (القاهرة : دار الكتاب الجمعي ، ١٩٧٨) ، ص ١١ .

عليه طابع التطور والتبعية . الأول يفترض قدرا من الاتفاق والثاني يفترض الاختلاف القائم على اختلاف الظروف والأعراف وطرق الاستنباط العقلية . الأول مجرد عن الزمان والمكان والثاني مرتبط بهما . الأول يفرز تشريع مصادر أى مبنى على أسس شرعية والثاني ينتج آراء فقهية مبنية على أدلة عقلية وأسس واقعية فى ضوء القواعد الشرعية العامة . وباتحاد الشقين معا نحصل على الأسس الشرعية والواقعية للأحكام وهذا هو الهدف النهائى لعلم الفقه .

المؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية :

إذا كنا قد رأينا أن نستشهد بأقوال المجتهدين من الصحابة والفقهاء فى سياق عرضنا للمنظور الأصولى للعلاقات الخارجية انطلاقا من هذه الصلة العضوية بين الفقه - أو على الأقل شق منه - والمصادر الشارعة ، فإننا نتحفظ بشدة إزاء تلك الآراء التى صدرت عنهم كرد فعل لمؤثر عاطفى فرض عليهم التحيز مع أو ضد طرف من الأطراف المتصارعة ، وهنا تبرز المشكلة الثانية فى التعامل مع التراث الفقهى الإسلامى وهى صعوبة قياس حجم هذا المؤثر العاطفى فى المعطى الفقهى الأمر الذى لا نملك إزاءه سوى محاولة الاقتراب من حياة الفقيه وتتبع أصوله وموضع نشأته وموقعه من السلطة ومعتقداته ومعتقدات من تلقى عنهم العلم ثم التعرف على تاريخية الآراء الفقهية وذلك بربطها بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التى عاشها الفقيه وتحديد موقفه - كفرد - منها ومدى انعكاس هذا الموقف على آرائه وتفرعاته الفقهية . وعلى سبيل المثال هل كان الدافع الحقيقى لخروج عائشة - رضى الله عنها - على على بن أبى طالب - رضى الله عنه - هو الثأر لعثمان بن عفان والقصاص من قاتليه أم أنها كانت متأثرة بمحادث الإفك (سنة ٦هـ) وقول على للرسول صلى الله عليه وسلم "إن النساء لكثير" ^(١) ؟ وهل كان لأصل أبى حنيفة الفارسى أثر فى إقائه بجواز قراءة القرآن بالفارسية وجواز افتتاح الصلاة بها لمن يقدر على قول "الله أكبر" بالعربية خلافا للمالك والشافعى ^(٢) ؟ . وهل كان لانتماؤه الى طائفة المرجئة - كما ذكر ذلك عنه أبو الحسن الأشعرى - أثره فى تعبير فقهه عن بعض قواعد الإرجاء كالمسألة والتسامح واتخاذ موقف سلبى أو محايد إزاء السلطة السياسية ^(٣) ؟ وهل كان لتفقهه على فقهاء آل

(١) راجع ابن هشام : السيرة النبوية ، تقديم وتعليق وضبط طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) ٣ / ١٩١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) ، ٧ / ١٣١ وما بعدها ؛ عبد الحسين شرف الدين الموسوى : النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى ، ١٩٦٦) ، ص ٢٩٣ - ٣١٦ ، إسماعيل الكيلاني : لمذا يرفون التاريخ ويعتبون بالحقائق (بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٩٨٧) ، ص ١٧٩ ؛ محمد الطيب النجار : زين علي وعائشة ، ن : د . محمد عمارة وآخرين : علي بن أبى طالب - نظرة عصرية جديدة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨) ص ٨٧ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٩) ، ص ٢٥٠ .

(٣) د . حلمد ربيع : مرجع سابق ، ص ٢٩٠ ، ٢٩٤ .

البيت وتعلمه على الامام الشيعي جعفر الصادق - الامام السادس في سلسلة الأئمة الاثني عشر على مذهب الامامية - علاقة عميقة المؤيد لآل البيت ضد حكم الأمويين والعباسيين ؟

وقد ذهب البعض إلى أن المشاعر العاطفية تجاه علي بن أبي طالب والعلويين قد تسلت إلى التحليلات والمواقف الفقهية لكبار الأئمة الذين لم يقلدوا على كبت هذه المشاعر إلى حد اتهام بعضهم - كأبي حنيفة والشافعي - بالثنيش ومناصرة العلويين والخروج معهم على الدولة ، واتهام البعض الآخر - كمالك وابن حزم الاندلسي - بمعاداة علي بن أبي طالب وتقديم عثمان بن عفان عليه وموالاة الأمويين^(١) . وقد كانت هذه المشاعر - عند هؤلاء - وراء الحن التي تعرض لها الفقهاء كما أنها خلفت - في رأيهم - بعض الآراء والمواقف الفقهية التي لا تخلو من التحيز والتأثر بالعاطفة فيما يتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية . وقد ذكروا بهذا الخصوص بمجموعة من المواقف ، ونحن إذ نذكرها لانتبعد أن تكون صادرة عن تقديرات فقهية أو عن ميول عاطفية ، فقد مال أبو حنيفة إلى جانب العلويين في ثورتهم على الأمويين والعباسيين وأيد خروج زيد بن علي بن زين العابدين - أحد الأئمة الاثني عشر في مذهب الإمامية - على هشام بن عبد الملك عام ١٢١ هـ .

ولما أقعده المرض عن الخروج معه أرسل إليه ثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره . كما أيد خروج ابراهيم بن عبد الله بن حسن بالبصرة عام ١٤٤ هـ على الخليفة المنصور ، وكان يجاهر في أمره ويحث الناس على الخروج معه ويعتبر من قتل ممن خرج معه كمن قتل يوم بدر . وقد رفض أبو حنيفة أن يلي القضاء في العهدين الأموي والعباسي - ونال من الأذى بسبب ذلك مانال^(٢) ، كما دأب أبو حنيفة على معارضة كلا الحكيمين والإفتاء بما يخالف مصالح الخلفاء ومن ذلك قوله إن الأسلوب الوحيد لإقامة الخلافة هو المبايعة الحرة ورفضه كل خلافة تقوم على الوراثة أو الوصاية أو القوة .

ويمكن الإشارة للتدليل على الطابع العاطفي لهذه الآراء والمواقف إلى أن أصحاب أبي حنيفة كانوا على العكس من ذلك يعبرون عن مصالح الدولة العباسية ولا يجدون حرجا في التعامل معها

(١) راجع أحمد بن عبد الله الاصفهاني : حنية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر ، د . ت) ، ٧١ / ٩ ، ٨٥ ؛

محمد بن أدريس الشافعي : الأم ، مع مختصر المزني (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٣) ، ٩٨ / ١ - ٩٩ ؛ محمد بن علوي بن عباس لللكي الحسيني : مالك بن أنس (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٨١) ، ص ١٠٤ ، عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص ١٥١ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٣٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٤٤ ، ٢٨٤ - ٢٨٦

(٢) أبي أبو حنيفة أن يلي قضاء الكوفة أيام مروان الجعدي فضربه ابن هيرة أكثر من مائة سوط . كما أبي أن يلي قضاء بغداد أيام الخليفة المنصور العباسي فحلف عليه ليفعل فحلف أبو حنيفة ألا يفعل فحبس وقيل ضرب وقيل مات في الحبس لرفضه ولاية القضاء وقيل أن المنصور سقاه سما لقيامه مع ابراهيم بن عبد الله فمات بسبب ذلك . وقيل غير ذلك . على أي حال فقد مات في الحبس كما أكد ذلك ابن خلكان .

أو في ولاية القضاء . فقد ولى أبو يوسف القضاء في عهد المهدي وابنيه الهادي والرشد وهو أول من دعى بقاضى القضاة وكان اليه تولية القضاة شرقا وغربا . كما ولى ابن الحسن الشيباني القضاء بالركة أيام الرشيد ثم بالرى وعرف أيضا بقاضى القضاة ، وكان الرشيد يصدر عن رأيهما ويتفق بهما . وكذلك فعل زفر بن الهذيل (ت ١٥٨هـ) إذ تولى قضاء البصرة في حياة أبى حنيفة . وهكذا كان أصحاب أبى حنيفة - كما قال ابن خلدون - صحابة الخلفاء من بنى العباس^(١) . إلا إنه من ناحية أخرى يمكن تفسير هذا الاختلاف على أنه اختلاف في التقدير الفقهي بدليل اختلافهم مع أبى حنيفة في كثير من القضايا الأخرى .

وقد اختلف المؤرخون في سبب محنة الامام مالك (٩٣ - ١٧٩هـ) التي تعرض فيها للضرب والتعذيب حتى كاد يخلع كفاه ، فقيل أن سبب ذلك أنه كان يقدم عثمان على علي فكاد له الطالبيون حتى ضرب^(٢) . وقيل أنه لما ولى جعفر بن سليمان على المدينة قيل له إن مالكا لا يرى صحة بيعته وأنه يأخذ بحديث رواه عن ثابت الأحنف في طلاق المكره أنه لا يجوز فغضب جعفر فأمر بضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلع كفاه . وقيل أنه كان يحدث بحديث (ليس على مستكره طلاق) في وقت خروج محمد بن عبد الله بن الحسن - العلوى - بالمدينة على حكم أبى جعفر المنصور وهو ما يعنى أنه أفتى بأن بيعه أبى جعفر لا تلزم لأنها على الاكراه قياسا على الحديث الذى لا يجوز طلاق المكره . وقيل أنه كان يؤيد خروج محمد بن عبد الله بن حسن على المنصور سنة ١٤٤هـ^(٣) .

أما الشافعى فقد شاع عنه حبه لآل البيت . وقد انطلق في صياغته لأحكام قتال أهل البغى من قناعته بأن الإمام على كان أحق بالخلافة من معاوية ، وبأن معاوية كان باغياً وبأن علياً كان على حق في قتاله لمعاوية وجنده ، بل وقد استمد الشافعى أحكام قتال أهل البغى من سيرة الامام

(١) حول علاقة أبى حنيفة وأصحابه بالسلطة راجع : أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى : شذرات الذهب في أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) ، ١ / ١٥٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٦١ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ؛ ابن خلدون : المقدمة ، (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) ، ص ٤٤٨ ؛ مالك بن أنس : اللوطا ، مرجع سابق ، ص ٢٢ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠ / ٨٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩ / ٨٥ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث ، ١٩٨٠) ، ١ / ١٦٢ ، ٢٠٠ ؛ د . حامد ربيع : مرجع سابق ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ؛ مناع القطبان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٦ ؛ د . سالم الثقفي : مرجع سابق ، ١ / ص ٦١ - ٦٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص ١٥٩ ؛ د . مصطفى كمال وصفي : أثر الفتنة في الحياة السياسية الإسلامية ، في : د . محمد عمارة وآخرين : مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن علوي بن عباس : مرجع سابق ، ص ٨٨ .

(٣) راجع حول ذلك : نفس المرجع لسابق ، ص ٨٧ - ٨٨ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ١ / ص ٢١٤ ، ٢٩٠ ؛ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ٥ / ٤٦٨ ؛ مناع القطبان : مرجع سابق ، ص ٢١٧ ؛ د . مصطفى كمال وصفي : مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

على في معركتي صفين والجمل - باعتبارهما أول حرب أهلية في الإسلام - فلا يقتل أسيرهم ولا مديبرهم ولا تنغم من أموالهم إلا أدوات الحرب... إلخ - وقد رمى الشافعي بأنه رافضي ومتشيع للعلوين الخارجين على الدولة العباسية بل واتهم عام ١٨٤ هـ برؤاسته للعلوين في اليمن ومبايعته لامامهم عبد الله بن الحسن المثنى على الثورة على حكم هارون الرشيد (ت ١٩٣ هـ) حتى طلبه الخليفة في بغداد لقتله بسبب ذلك مع تسعة من العلوين المتهمين أيضا بالخروج على الخلافة ، ولولا بلاغة الشافعي وتبرؤه أمام الرشيد مما نسب إليه ^١ - وما قيل عن شفاعته محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة - لكان الشافعي قد لحق بأصحابه التسعة الذين ضربت أعناقهم جميعا ^(٢) .

وقد تأثر أحمد بن حنبل بالشافعي فبنى آرائه في قتال أهل البغي على أساس أن موقف وسيرة علي بن أبي طالب هما التعبير عن المثالية الإسلامية وأن موقف وسيرة معاوية بن أبي سفيان يعبران عن وضع أهل البغي الذين يجب قتالهم وتجاهل سيرتهم في القتال عند تأصيل الأحكام . وقد عوتب الامام أحمد في ذلك فقال " وهل أبتلى أحد بقتال أهل البغي قبل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب " ^(٣) . رغم ذلك فقد عاصر الامام أحمد الحرب الأهلية التي دارت بين الأمين والمأمون (١٩٤-١٩٨ هـ) إلا أنه لم يتاولها بالتأصيل ولم يحدد موقفه منها .

يأتي ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦ هـ) ليخرج على هذه التقاليد : فلا هو أدان معاوية بالبغي ولا اتخذ أحكام قتال أهل البغي من سيرة وسلوك علي بن أبي طالب مع معاوية وجنده . والذي يسدو من فارق بينه وبين من سبقه من الفقهاء أنه كان من أسرة تنتمي لبنى أمية وأن أباه - أبو عمر أحمد بن سعيد (ت ٤٠٢ هـ) - كان وزيرا للحاجب المنتصور بن أبي عامر وابنه المظفر كما عمل هو وزيرا للمستظهر بالله عيد الرحمن بن هشام والمعتد بالله هشام بن محمد بن عبد الملك فضلا عن ولايته للقضاء . وانطلاقا من هذا الولاء لبنى أمية كان ابن حزم يدعو لانبعاث الحكم الأموي

(١) كان مما قاله الشافعي للرشيد : (يا أمير المؤمنين لست بطالبي ولا علوي وإنما أدخلت في القوم بنيًا ..) (ولقد أفك المبلغ فيما بلغك به ..) (يا أمير المؤمنين ما تقول في رجلين أحدهما يراني أخاه والآخر يراني عبده ، بهما أحب إلي ؟ قال الرشيد : الذي يراك أخاه . قال الشافعي : فذاك أنت يا أمير المؤمنين . قال الرشيد : كيف ذلك . قال الشافعي : يا أمير المؤمنين إنكم ولد العباس وهو - يعني العلوين - ولد علي ونحن بنو المطلب فأنتم ولد العباس ترونا أنحوتكم وهم يرونا عيدهم .. علاوة على عبارات المديح من قيل قوله (أنت ابن عم رسول الله الفأب عن دية الخلمي عن ملته ..) .

(٢) حول الشافعي وعلاقته بالعلوين وموقف الرشيد راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١/ ٨ - ١٠ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٧١/ ٩ ، ٨٥ ، عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٣/ ١ ، ٣٢٤ ، ٣٣٨ ، مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٣ ، عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٤٤ - ١٤٦ ، ١٦٦ ، ١٨٧ - ١٨٩ ، أحمد الشرباصي : الأكمة الأربعة (القاهرة : كتيب الهلال ، ١٩٦٤) ص ١٨٦ ، ١٥٥ .

(٣) راجع : مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢١٧ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجعة سابق ، ص ١٨٩ .

بعد سقوطه في الاندلس عقب الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) ودخول الأندلس في عصر الطوائف وقد اعتقل ونفى بسبب ذلك^(١).

والخلاصة أنه إذا كان الفقه التقليدي قد تبلور خلال هذه الفترة التي تلت مقتل علي بن أبي طالب وقيام حكم بني أمية ثم بني العباس، فإن أي محاولة للتعرف على دلالة المعطيات الفقهية وبصفة خاصة المرتبطة بظاهرة السلطة يجب ألا تغفل عن أثر العامل النفسي والعاطفي في تفاعل الفقيه مع المشكلة السياسية الكبرى التي ترقبت على الفتنة وما أعقبها من أحداث وصراعات وانقسامات، وليس ما ذكرناه سوى بعض النماذج ذات الدلالة في هذا الشأن.

وبطبيعة الحال فإن النماذج التي ذكرناها آنفاً قد تكون تعبيراً عن مواقف إجتهدية عقلانية أسىء تفسيرها لأنها صادفت تطابقاً مع مواقف إجتهدية من السلطة بحكم كونهم أفراداً - مواطنين - يتفاعلون مع ظاهرة السلطة سلباً أو إيجاباً. إلا أنه لنفس السبب أيضاً يتعين البحث عن أثر العامل العاطفي في القرارات الفقهية، إن كان ثمة أثر.

علاقة الفقهاء بالسلطة : صورها وآثارها :

لم تخضع العلاقة بين الفقه والسياسة فقط لتأثير العوامل الذاتية بل أنها خضعت أيضاً لمجموعة من العوامل الخارجية التي تملك استقلاليتها عن شعور الفقيه وعواطفه الباطنة وفي مقدمتها العوامل السياسية والدينية (الذهبية). فقد جاء عصر الفقهاء - كما أسلفنا - بعد فترة الخلافات السياسية التي أعقبت مقتل عثمان ثم الصراع بين علي ومعاوية والذي انتهى بمقتل علي وانقسام المسلمين إلى جماعة وخوارج وشيعة ومرجئة... وكان من الطبيعي أن يكون لكل فرقة فقهاؤها الذين اختلفوا بالضرورة مع فقهاء الفرق الأخرى في كثير من الأصول والفروع، وظهر الاختلاف في التأويل والاختلاف في الأحاديث والاجتهاد بالرأى لتأييد منحي كل مذهب سياسي. وهكذا ارتبط الصراع السياسي بالصراع الديني وارتبطت بعض المذاهب الدينية (كالشيعة والخوارج) بمحركات سياسية وانعكست التصورات السياسية بالضرورة على أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع. وقد زادت خطورة هذه المسألة عندما فقد الفقيه استقلاله عن السلطة السياسية وبدأ بعض الفقهاء في الاندماج في السلطة والتجاوب مع الحكام كما مال بعض الحكام لمذهب بعينه وراح يعرضه ويضطهد مخالفه (مثل هشام بن عبد الملك الذي اضطهد مذهب القدرية حتى جاء يزيد بن الوليد فحمل الناس عليه).

(١) راجع : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ١/٣، ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل، د.ت.)، ص ٤؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب، مرجع سابق، ٣/٢٩٩؛ أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (بيروت : دار الثقافة، د.ت.) ٣/٣٢٥، د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري (القاهرة : لفرهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٥١، ٥٤، ٦٤، ٦٥، ٧٠؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق، ص ٢٦١، ٢٨٤-٢٨٦.

وهكذا وجدنا مذاهب فقهية تنتشر وتفرض بقوة السلطان (كالمعتزلة في عهد المأمون والقدرية في عهد يزيد بن الوليد) ، ومذاهب أخرى تطارد ويُضطهد أتباعها ، ووجدنا المعارضة في المسائل الدينية ترقى الى مرتبة العصيان السياسي ، وليست تجربة أحمد بن حنبل مع قضية خلق القرآن إلا أحد الأمثلة على ذلك ، فرغم الطابع الديني للقضية إلا أن النفوذ السياسي للمعتزلة في العصر العباسي وخاصة في عصر للمأمون (ت ٢١٨هـ) الذي تلمذ على أبي الهذيل العلاف - وهو أحد رؤوس المعتزلة- قد حولها الى قضية سياسية إذ أراد المأمون حمل كافة العلماء والفقهاء على رأى المعتزلة ومعاقبة الرافضين بتهمة العصيان السياسي ، ولما كان ابن حنبل أحد هؤلاء المعارضين لقول المعتزلة فقد وقع في خصومة مع المأمون وتعرض للابتناء بسبب ذلك واستمر إيناءه في فترة حكم كل من المعتصم (ت ٢٢٧هـ) والواثق (ت ٢٣٢هـ) ^(١) وكان قد وقع مثل ذلك في عهد يزيد بن الوليد بن عبد الملك المعروف بيزيد الناقص (ت ١٢٦هـ) الذي قال الشافعي أنه كان قدريا وأنه دعا الناس الى القدر وحملهم عليه ^(٢) .

ولم تقتصر المنافسة بين المذاهب واستعانة بعضهم على بعض بالسلطان على ذلك ، بل وقعت بين الفقهاء أيضا مناظرات ومواجهات وخاصة بين من اشتهر منهم بمجالسة الحكام واسترضائهم وبين من عافت نفسه عن السلطان وأهله من جهة أخرى . ويكفى أن تذكر مافعله ابن شبرمة وابن أبي ليلى (ت ١٤٨هـ) بأبي حنيفة في بغداد ، ومافعله ابن أبي الحسن - في بغداد ^(٣) من جهة وفتيان ابن أبي السمع المالكي (ت ٢٠٥هـ) في مصر بالشافعي ، ومافعله أحمد بن أبي دؤاد

(١) حول علاقة المعتزلة بالسلطة وقضية خلق القرآن ومحنة ابن حنبل راجع : ابن خلكان : وفیات الأعيان ، مرجع سابق ، ١/٦٤ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/٣٣١-٣٣٣ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ٢/٣٩ ، ٧٥-٧٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩/١٩٥ - ٢٠٤ ؛ د. سالم التقي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/١٧٨ ، ٢٠٦ ؛ وما بعده ؛ عبد الحميد ميهوب : ص ١٥٧ ؛ أحمد عطية الله : حوايات الاسلام ، مرجع سابق ١/٢٤٨ ، ٢٥٤ ؛ أحمد الشرباصي : مرجع سابق ، ص ٢١٥ .

(٢) عبد الحى بن العماد : مرجع سابق ، ١/١٦٧ .

(٣) قيل أن ابن الحسن الشيباني هو الذي أنقذ الشافعي من القتل حين تشفع فيه لدى الخليفة الرشيد وكفله . وقيل أنه هو الذي حرض الخليفة على قتل الشافعي وأغراه به حين قال له إن الشافعي من أصحاب عبد الله بن الحسن (فلوي) وأنه يزعم أنه أحق بالخلافة ويدعي من العلم ما لم يبلغه سنه . ورغم ما قيل من أن هذه الرواية الأخيرة مكتوبة إلا أن الثابت - كما قال ابن خلدون وغيره - أن تلامذة أبي حنيفة كانوا أصحابا للخلفاء العباسيين وأنهم دخلوا بسبب ذلك في مناظرات مع الشافعية . راجع : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩/٨٢ - ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ؛ عبد الغني المقرئ : الامام الشافعي ، مرجع سابق ، ص ٩٤ ، ١٠٣ - ١٠٦ ؛ د. مصطفى كمال وصفي ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

-زعيم المعتزلة ووزير المأمون وقاضى قضائه (ت ٢٤٠هـ) - بابت حنبل فى بغداد ، ومافعله أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى (ت ٤٧٤هـ) بابت حزم فى الأندلس ^(١) .

واذا كان الفقيه وثيق الصلة بالسلطة يقدر على الجهر برأيه والتعبير عن حقيقة تصوره السياسى وقناعاته الدينية ، فإن الفقيه خارج السلطة ليس أمامه - على الأقل فى فترات الاضطهاد والخروج على التقاليد الإسلامية الصحيحة- الا أن يجهز بالمعارضة ويتعرض من جراء ذلك للمحن ، أو أن يهادن الحكام اتقاء لشهرهم وبطشهم ، وهو فى جميع الحالات لن يتمكن من الدعاية لمذهبه ونشره . سبق وأشرنا الى المحن التى تعرض لها أبو حنيفة والشافعى بسبب معارضتهما لمحاولات انتزاع الشرعية والبيعة ابتداء من معاوية ، وإلى ما قبل من أن حنة الامام مالك أيضا كانت بسبب افتائه ببطلان ربيعة المنصور للاكراه فيها ، وإلى أن حنة ابن حنبل كانت بسبب معارضته للسلطة التى صارت للاعتزال أيام المأمون والمعتصم والوائى ودعته الى القول بخلق القرآن على غير ما يعتقد

ومن جانب آخر فقد رأينا كيف أنكر الشافعى أمام الخليفة العباسى هارون الرشيد علاقته بالعلوين وكيف تردد الى لينجو من بطشه . وينسب الى الامام أحمد أيضا أنه اتقاء لشرب وبطش بنى العباس ألقى بوجوب طاعة الخليفة لو كان فاجرا على أساس أن ذلك خير من الفتنة التى يمكن أن تقع بالخروج عليه وهو ما اعتبره الشيعة إدانة لموقف العلويين الثورى فى مواجهة الأمويين والعباسيين ^(٢) .

ومن جانب ثالث فإن أحد تفسيرات عدم انتشار مذهب أحمد بن حنبل وقلة أتباعه بالمقارنة بالمذاهب الأخرى -بالإضافة لبعده عن القياس وقلة التلاميذ الذين ينشرون المذهب - أنه لم يرتبط بالسلطة بسبب اعراض الامام أحمد بن حنبل عن المناصب والولايات وابتعاد اصحابه عن السلطة ورفضهم ولاية القضاء تقليدا له بعكس أصحاب المذاهب الأخرى الذين اعتمدوا على السلطة والقضاء فى الدعاية لمذاهبهم ونشرها بل وأحيانا فرضها .

ويمكن الاستناد الى هذا التفسير لفهم سبب اندثار مذاهب أخرى كمذهب سفيان الثورى الذى لم يكن يخلط بالسلطان ورفض أن يتولى قضاء الكوفة فى عهد المهدي حتى أنه هرب عندما طلب منه المهدي ذلك . أما انتشار مذهب أبى حنيفة رغم أنه أيضا ممن رفضوا السلطة والولاية فإنه يرجع الى أصحابه الذين خالطوا الحكام وتولوا رئاسة القضاء كما ذكرنا آنفا ، وقد

(١) راجع التفصيل لى : نفس المرجع السابق ، ص ١٥٩ ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق ، ١/ ٨٤ ، ٣ .
٣٢٧ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢/ ٩٣ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/ ٣٣٣ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حية لأولياء ، مرجع سابق ، ٩/ ١٩٩ - ٢٠١ ؛ د. سالم علي الثقفي : مرجع سابق ، ١/ ٢١٣ .
٢٧٧ ؛ أحمد عطية الله : حوايت الإسلام ، مرجع سابق ، ١/ ٢٧٧ .

(٢) عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ - ١٨٨ .

قيل إن أصحاب أبي حنيفة هم الذين نشروا للنزب الحنفى وأنه لولاهم ما ذكر أبو حنيفة . وقيل مثل ذلك أيضا عن سحنون وأصحاب الامام مالك فى المغرب والاتللس فى العهد الأموى ^(١) .

والخلاصة أن الفقه تأثر بالسياسة بدرجة أو بأخرى وانغمس كل الفقهاء فيها حتى قال ابن عقيل "العمل بالسياسة هو الحزم ولا يخلو منه إمام" ^(٢) ، وذلك على الرغم مما يتمتع به الفقهاء أصلا من استقلال عن السلطة السياسية بحكم طبيعة ووظيفة التحليل الفقهي فى الإسلام والذى هو - كما ذكرنا آنفا - عمل فردى اجتهدى لا يرتبط بالسلطة وإنما بالإرادة الشارعة التى هى المصدر الوحيد للتشريع ^(٣) .

والحقيقة أن الخلافات السياسية وما خلفته من انقسامات منهية من جهة ، وصعوبة الفصل بين القضايا السياسية والقضايا غير السياسية من جهة أخرى قد حالت دون استقلال الفقه عن السياسة وفرضت على كل من الفقيه والحاكم أن يدخلا حتما فى علاقة أخذت فى الغالب أحد صورتين متضادتين هما الاندماج أو الصراع .

وبطبيعة الحال فقد تأثرت المعطيات الفقهية فى كلتا الحالتين بهذه العلاقة على نحو ما أسلفنا ، الأمر الذى يفرض على الباحثين فى مجال العلوم السياسية ضرورة تحرير التراث الفقهي من هذه المؤثرات وتنقيته مما علق به من تحيزات فرضها منطق التجارب أو المواجهة مع ظاهرة السلطة ، وربط الفكر الفقهي بالواقع السياسى الذى أفرزه ، والكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين الفقيه والحاكم .

علم الفقه من الداخل : تطور المعرفة والمناهج الفقهية :

ماسبق لا يعنى أن المعطيات الفقهية كلها ردود أفعال لمؤثرات العاطفة والواقع ، فإن هذه المؤثرات وحدها لاتشئ علما ولا تقيم بناء عقليا متكاملا ، بل الصحيح أن البناء الداخلى لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تطور المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العفوية والاجراءات النهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التى تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمى قوامه الاستدلال القياسى . وليس علم الفقه فى النهاية سوى محصلة التفاعل بين العوامل الخارجية - النفسية والاجتماعية - التى هيأت لنشأته والعوامل الداخلية

(١) راجع حول كل ذلك : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٥٠/١ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ٢٠٠/١ ؛ دكتور سالم علي التقي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٦٣/١ ، ٦٤ ، ١٥٨ ، ٤٣٩/٢ ؛ عبد الغني النفر : مرجع سابق ، ص ١٠٣ ؛ مناع لقطان : مرجع سابق ، ص ٢١١ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) ن القيم الخوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق . ٣٧٢/٤ .

(٣) راجع أيضا : د. حامد ربيع : محاضرات فى النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ جوزيف شاخت : التشريعة الإسلامية ، ن : تراث الإسلام ، تصنيف شاخت وبوزووث ، القسم الثالث ، مرجع سابق ، ص ٢٤ - ٢٥ .

-المعرفة والمنهجية- التى وفرت الشروط الضرورية لنشأته وتطوره. وإذا كانت العوامل الخارجية التى تعرضنا لبعضها فيما سبق قد برهنت على الطابع البشرى والاجتماعى للفقهاء، فإن التفسير الاستمولوجى^(١) - بمعنى تتبع العوامل الداخلية التى عملت على قيامه وتطوره - ويقدم الدليل على علميته وامتلاكه لنظرية عامة تتضمن أصوله وقواعده وتسمح له بالتكيف المستمر مع الواقع. فالنظرية المحصنة والتتبع الدقيق لتطور الفقه الإسلامى منذ نشأته فى عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحتى بلوغه المرحلة العلمية فى العهد العباسى يؤكدان أنه قد مر بثلاث مراحل أساسية هى المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية فالمرحلة الاستنباطية. ولما كان التطور فى موضوعات المعرفة الفقهية يفرض التطور فى الآليات العقلية أو العمليات المنطقية التى تعالج بها هذه الموضوعات فقد تطورت مناهج التحليل الفقهى ارتباطا بتطور المعرفة الفقهية فعرفت المرحلة الوصفية منهج التمثيل أو المماثلة أو قياس الشبه Analogy، وقامت المرحلة التجريبية على الاستقراء Induction ثم جاء القياس Syllogism فى المرحلة الاستنباطية ليشكل أرقى ما وصل اليه العقل الفقهى من طرق الاستدلال وليمثل المنهج الذى بلغ بالمعرفة الفقهية أقصى مراحل تطور مسارها الهيكلى فإذا بها معرفة علمية وليست مجرد معرفة^(٢).

هذا الارتباط العضوى بين مراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحا عندما نحاول تتبع المسار الذى سلكه الفقه منذ نشأته وحتى تحوله الى معرفة علمية بالمعنى الدقيق^(٣).

(١) نشير إلى أننا سوف نستوحي مبادئ هذا التفسير بصفة خاصة من فلسفة جان بياجيه Jean Piaget في الاستمولوجيا الارتقائية وفلسفة جاستون باشلار Gaston Bachelard في الاستمولوجيا التاريخية النقدية، وكما طبقها على الفقه الإسلامى الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن الذى استوحينا منه كل ماله صلة بهذا الموضوع. ويمكن التعرف على تفاصيل ومصادر النظور الاستمولوجي لنشأة وتطور العلم بالرجوع إلى المرجعين التاليين اللذين اعتمدنا عليهما بصفة أساسية: د. حسن عبد الحميد: التفسير للاستمولوجي لنشأة العلم (الكويت: عالم الفكر، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٦، ص ١٣١ - ١٧٨، د. حسن عبد الحميد: للراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى - المنهج في انسق الفقهى الإسلامى (الكويت: حويلات كلية الآداب، ١٩٨٦ - ١٩٨٧). كما يشير إلى نقده هذه المحاولة فى: مجلة المسلم المعاصر العدد ٥٣ ص ١٣٥.

(٢) تستند الاستمولوجيا الارتقائية إلى مجموعة من الفروض يعيننا منها هنا اثنان: الأول - أن العلوم تمر في نشأتها وتطورها بثلاث مراحل هى على التوالي: المرحلة الوصفية فالتجريبية ثم الاستنباطية. الثاني - أن الحديث عن المنهج لا ينفصل عن الحديث عن العلم، وأن للمناهج تمر بمراحل تطورية تتناظر للمراحل الثلاث التى تمر بها العلوم فترتقي من قياس الشبه إلى الاستقراء ثم القياس، وأن الاعتراف بخاتية تطور وارتقاء العلوم يتضمن في نفس الوقت الاعتراف بالتطور المنهجي الذي تحققه هذه العلوم في مراحل ارتقائها المختلفة.

(٣) للمعرفة هى مدارك العقل الإنسانى التي تحصل عليها بطريقة عفوية ودون التزام بالطرق العلمية للتفكير والاستدلال. وتصير هذه المعرفة علمية إن هى نهجت هذه الطرق.

إن الفقه من حيث هو نظر عقلي يجد حجته في القرآن والسنة ، فالآيات والأحاديث التي تحت على التفكير والتفقه في أمور الدنيا والدين لا حصر لها . أما من حيث هو دليل اجتهادي على الأحكام المستمدة من الأصول أو قياسا عليها فيجد سننه في سوابق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة الصحابة .

فالثابت أن الرسول مارس الاجتهاد في بعض الأمور التي عرضت عليه والتي لم يتناولها الوحي ، وأن اجتهاده كان يوافق أحيانا إرادة الشارع فيؤيده وكان يخالفه في بعض أحيان أخرى فينزل الوحي يعاتبه ويصححه . والثابت أيضا أن الرسول قد رضى لصحابته أن يجتهدوا بالرأى إذا لم يجدوا في كتاب الله أو في سنته ما يحكم الأمور التي تعرض عليهم ، وإنهم كانوا يصيرون ويخطئون فكان يقرهم على الإصابتة ويراجعهم فيما جانبوا فيه الصواب ، بل وكان يشاورهم ويرجع عن رأيه لرأيهم في بعض الأحيان .

لا يعني هنا حصر مظاهر كل ذلك وسيأتي بعضها في موضعه من هذه الدراسة ^(١) ، وإنما يعني ملاحظة أن موضوع الاجتهاد عند هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة وتطور علم الفقه هو استخلاص أحكام لوقائع لم يرد بشأنها نص قياسا على حالات أخرى ورد فيها نص أو كان معمولا بها في شرع من قبلنا ولم تتعارض مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية . ولما كانت هذه العملية تتطلب مجرد وصف للحالات التي تلحق ببعضها وتصنيفها على أساس أوجه الشبه بينها ، فإن الوسيلة المنهجية التي تناسبها هي المماثلة أو التمثيل أو قياس الشبه Analogy . ويلاحظ هنا أن كلا من موضوع الفقه ومنهجه ومعطياته يتسم بالبساطة وعدم التعقيد ، كما أن الأحكام الفقهية التي أفرزتها هذه المرحلة الوصفية هي بطبيعتها ظنية لأن تشابه شيئين في وجه لا يستلزم تشابههما من جميع الوجوه

وكان من الطبيعي بعد عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وانقطاع الوحي واتساع رقعة الإسلام واستيعابه للعديد من الشعوب والأجناس أن يتسع نطاق الفقه لمواجهة الوقائع والحالات الجديدة وألا يقتصر موضوعه على مجرد وصف الحالات للمماثلة وإصدار أحكام فردية تتعلق بكل حالة طارئة قياسا على حالة أخرى لعل مشتركة بينهما ، بل أصبح موضوعه أكثر اتساعا ومنهجه

(١) راجع بصفة مبثثة بعض مظاهر اجتهاد الرسول والصحابة والخلاف حول جواز اجتهاد الرسول بالرأى في : الآمدي ، مرجع سابق ، ٤/ ٣٩٨ - ٤٠٨ ، ٤٤٠ ؛ ابن العماد : مرجع سابق ، ١/ ٦٢ ، ١٠١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٨٥/٥ ؛ ابن قيم : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٤/ ٢٦٦ وما بعدها ؛ شرف الدين الموسوي ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٩٣ ، ٣١٧ ، أحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه والتفقه وأصول الفقه ، ص ١٤٧ وما بعدها ؛ نادية العمرى : مرجع سابق ، ص ٣٥ ، ٢٠١ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص ٩٣ ؛ عبد الله محمد الصويغي : مرجع سابق ، ص ١١١ ، ٣٣١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٧٦ ، ١١٧ ، ١٢٢ .

أكثر تعقيدا . وكما أن أحكام الشارع قد أخذت بعد فترة من نزول القرآن الطابع العملي التجريبي - وهو ما يفيد نزول القرآن منجما وارتباط بعض آيات الأحكام بأسباب محددة وتدرج بعض الأحكام ونزولها على مراحل حال أحكام الجهاد - فقد أبى الفقه أن يقف جامدا أمام الوقائع الديناميكية المتجددة وبدأ يستجيب لمعطيات الواقع العملي بما أفرزه من أحكام جزئية عملية وبما أرساه من قواعد فقهية عامة توصل إليها عن طريق الاستقراء ، أى بعد ملاحظة وتمحيص عدد من الحالات أو الوقائع وذلك كقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح ، وإذا بطل الخصوص بقي العموم ، والضرورات تبيح المحظورات . . . وغيرها ^(١) . وبطبيعة الحال فإن مواجهة الواقع التجريبي وصياغة القواعد الفقهية لا يصلح لها إلا منهجا استقرائيا قوامه الجمع بين الملاحظة والتجريد ، بمعنى ملاحظة وتبع الحاجات العملية الجزئية موضوع الإفتاء ثم التجرد عن الواقع والقيام بعمليات عقلية تسمح بالوصول الى الهدف من المرحلة التجريبية ، وهو الصياغة التجريدية لتلك القاعدة الفقهية العامة التي تحكم كل الحاجات الجزئية التي تشابه مع الحاجات المحددة التي خضعت للملاحظة والفحص .

وعلى الرغم من أن الاستقراء وسيلة عقلية أكثر تطورا وارتقاء من قياس الشبه إلا أنه لا يختلف عنه من زاوية أنه يؤدي أيضا الى نتائج احتمالية إذ يجوز منطقيا ألا تعكس إحدى الحالات التي لم تتعرض للملاحظة والفحص نفس خصائص الحالات التي تعرضت لهما ، ومن ثم لا يجب ان تأخذ نفس الحكم ^(٢) . وفي سعيه للوصول الى المعرفة العلمية واصل الفقه تطوره ليصل مع عصر التدوين وبجهود الفقهاء الأربعة على وجه الخصوص وفي العصر العباسي الى المرحلة الاستنباطية التي استثمرت كم المعارف الوصفية والتجريبية الذي تراكم خلال المرحلتين السابقتين في صياغة نظرية فقهية عامة أو بناء عقلى تجريدى يتضمن بصفة أساسية أمرين هما أصول الفقه - بمعنى المصادر أو الأدلة أو الوسائل التي يلجأ إليها الفقيه لتخريج الأحكام - ثم القواعد الفقهية - بمعنى المبادئ العامة أو القضايا الكلية التي تم التوصل إليها في المرحلة التجريبية والتي يمكن الانتفاع بها في التعرف مباشرة على حكم الحالات الجزئية التي تدرج تحتها وذلك بإعمال الاستنباط ^(٣) .

(١) راجع دراسة تحليلية للقواعد في : د. جمال الدين عطية : الشنظير الفقهي ، ١٩٨٧ ، ص ٦٩ وما بعدها . وراجع أيضا أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقراني : الفروق ، وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد الستية في الأسرار الفقهية (بيروت : عالم الكتب ، د.ت) ، ٢/١ وما بعدها .

(٢) الاستقراء هو استنباط حكم عام من ملاحظة عدة حريات ، أى أنه استدلال يسير من الجزء أو الخاص إلى الكل أو العام ، وهو بطبيعته ناقص من ناحية أنه لا يقوم على ملاحظة كل الحالات - وإلا صار قياسا - بل بعضها في الوقت الذي تغطي نتائجه كل الحالات . لذا كن من المنصور ألا تطبق نتائجه على بعض الحالات التي غابت عن الملاحظة ولهذا قيل أن نتائجه طنية .

(٣) فارتن في التعريف بالنظرية الفقهية د. جمال الدين عطية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

وهكذا حل الاستنباط Deduction أو القياس Syllogism محل الاستقراء Induction إذ بدأ يستخدم القواعد العامة المسلم بصحتها - تجريبيا - فى الحكم على الحالات الجزئية التى تعرض عليه ، اى بدأ يسير من الكلى أو العام الى الجزئى أو الخاص بعد أن كان يسير - فى المرحلة التجريبية - فى الاتجاه للعكس .

ووفقا للمناطقه فإن القياس هو العمدة فى طرق الاستدلال ^(١) لأنه وحده من بين العمليات العقلية للنهائية الأخرى يقود الى اليقين ^(٢) على أساس أن نتيجته (الحكم على الحالة الجزئية) تكون مساوية أو أصغر من مقدماتها (القاعدة الفقهية أو القضية الكلية) ، ومن ثم فمن الضرورى أن تكون النتيجة صادقة إذا صلت المقدمات ^(٣) . وبطبيعة الحال فإن استمرار وجود هذه المقدمات (القواعد الفقهية) فى النظرية معناه التسليم بصحتها لعدم تنكر الواقع لها ، وهو ما يعنى فى نفس الوقت التسليم بأن منهج القياس يقود الى معرفة يقينية وأنه لذلك يمثل أرقى طرق الاستدلال الفقهى وأكثرها تطورا ^(٤) .

وبلوغ المعرفة الفقهية وما ارتبط بها من عمليات عقلية منهجية هذه المرحلة اكتسبت الصفة العلمية وتحققت فيها الشروط الضرورية لنشأة علم الفقه - بالمعنى البقيق - وسلكت حتى النهاية المسار التاريخى الارتقاى الذى تمر به المعارف حتى تصل الى تلك المرحلة العلمية ^(٥) . ولكن هل انتهى علم الفقه الى ما انتهت اليه العلوم الأخرى من صياغة نظرية عامة تحدد على وجه القطع أصوله وقواعده على ماتقتضيه وحدة البناء الداخلى لعلم الفقه فضلا عن الشرعية السياسية ؟ أم أنه انتهى الى فرز العديد من النظريات والتصورات التى تختلف فيما بينها فى تحديد أصول الفقه وقواعده بما يعنيه ذلك من اضطراب تشريعى لا بد وأن ينعكس أيضا على الشرعية السياسية ؟

(١) محمد رضا المظفر : للتطق ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٦٥ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقاية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ٦٢ .

(٣) محمد باقر الصلر : الأسس للمنطقية للاستقراء (بيروت : دار المعارف ، ١٩٨٢) ، ص ٧ .

(٤) الحقيقة أن القول بأن القياس يمثل أعلى مراتب اليقين فيه نظر . سبق وذكرنا أن القياس - بمعنى تطبيق حكم عام على حالة جزئية - يبنى على الاستقراء لأن هذا الحكم العام قد تم استنباطه - فى المرحلة التجريبية - بطريقة الاستقراء . وبما أن الاستقراء - كما أسلفنا - يفيد الظن ، فإن القياس بدوره يفيد الظن لأن ما يبنى على الظن لا يفيد اليقين . رغم ذلك فإنه يمكن للقياس أن يقود الى اليقين الكامل فى حالة واحدة وهى تلك التى تساوى فيه نتيجته مع مقدماته وهو القياس المبني على الاستقراء الكامل لا الناقص .

(٥) تجدر الإشارة الى أن تقسيم التطور الداخلى لعلم الفقه ومناهج دراسته الى مراحل هو تقسيم مدرسى لا يعنى وجود فواصل تاريخية كبيرة بين هذه المراحل أو إلغاء كل مرحلة لسابقتها . فهى فى الحقيقة مراحل متداخلة ومتكاملة وقد تجتمع كلها فى لحظة تاريخية معينة . فالقواعد الفقهية عرفت فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يصوغها الفقهاء ابتداء من أبى حنيفة . وقياس الشبه هو أحد مصادر تأسيس القاعدة الفقهية فى المرحلة العلمية فى القرن الثانى الهجرى ... وهكذا .

تفاعل العوامل الداخلية والعوامل الخارجية وأثر ذلك على النظرية الفقهية :-

الحقيقة أن فهم وتفسير نشأة وتطور علم الفقه يجب ألا يقتصر على تحليل بنائه الداخلي ، وإنما يجب أن يدخل الباحث في اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التي سبق وأشرنا إليها إذ تشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والخارجية (الابستمولوجية والسوسيولوجية) التي خضع لها في نشأته وتطوره ، وهو التفاعل الذي بلغ إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا مستقلا بحيث أننا لانستطيع أن نتحدث عن نظرية فقهية واحدة - كما نقول النظرية السياسية مثلا- بل نظريات فقهية مختلفة يتعين التعامل معها جميعا إذا أردنا التعرف على حقيقة الموقف الفقهي من موضوع ما كموضوع العلاقات الدولية . وهذه مشكلة أخرى لا يمكن التغلب عليها إلا بإعمال المقارنة المنهجية التي تسمح وحدها بالوصول إلى حقيقة هذا الموقف ومعرفة عناصر الوحدة الفكرية ومواطن الخلاف وأسبابه وعناصر الأصالة والتميز . لن نتعرض بطبيعة الحال لشتي النظريات الفقهية عما في ذلك نظريات أصحاب المذاهب التي درست كالأوزاعي والثوري^(١) ، ولكننا سنكتفي بالنظريات الفقهية التي قويت على الصمود وكتب لها البقاء حتى هذه اللحظة وفي مقدمتها النظريات التي وضعها أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) ومالك (٩٣-١٧٩هـ) والشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) وابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) فضلا عن المذهب الشيعي الذي لا يزال متبعا في أماكن محدودة^(٢) .

(١) يتمي كلا للمذهبيين الثوري والأوزاعي لمدرسة أهل الحديث وكانا من أهم للمذاهب الفقهية حتى بداية القرن الرابع الهجري ثم اندمجا بعد ذلك . ويضم كتاب الأم للشافعي جزءا من مذهب الأوزاعي . وقد درست أيضا مذاهب كانت للحسن البصري واليث بن سعد وسفيان بن عيينه وإسحاق بن راهويه وأبي ثور والطبري وغيرهم . راجع : ابن خلكان : وفیات الأعيان ، مرجع سابق ، ١٢٧/٣ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٤١/١ ، ٢٥٠ - ٢٥١ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٣٥٦/٦ - ٣٥٩ ؛ أحمد أمين : فجر الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ ؛ د. سالم التقي : مفاتيح فقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٥٩/١ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، آدم مثر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الحمادي أبو ريده (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٦٧) ٣٨٩ - ٣٨٨ / ١ .

(٢) سنختار من بين مذاهب الشيعة اثنين : أبعدهما عن مذهب السنة والجماعة وهو الإمامية وأقربها إليه وهو الزيدية - نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين الذي رفض أن يتبرأ من أبي بكر وعمر فرفضته طائفة من الناس سموا الرافضة . الأول لأنه أكثر تعبيرا عن الفكر الشيعي والثاني لأنه أقل توغلا في التشيع وأقرب إلى مذهب أهل السنة وبخاصة للمذهب الحنفي . الأول منتشر في إيران وبعض الأماكن الأخرى والثاني لا يزال قائما في بلاد اليمن . راجع حول ذلك : ابن العماد ، مرجع سابق ، ١٥٨/١ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء : الاستصلاح والمصالح للمرسلة في الشريعة الإسلامية (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) ، ص ٧٨ .

وكنا من مذهب الإباضية من الخوارج^(١) . وعلى الرغم من انتشار المذهب الظاهري الذي أرسى دعائمه داود بن علي الاصبهاني (ت ٢٧٠هـ) في بغداد وأكملاه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في الاندلس ، فإن امتلاكه لنظرية واضحة ومتميزة عن المذاهب الأخرى في أصول الفقه يدفعنا للاهتمام به أو على الأقل ببعض عناصر التصور التي قد تتطلبها عملية المقارنة . وبطبيعة الحال فإن مصادر الفقه المقارن تكتسب أهمية خاصة في هذا الشأن .

وإذا كان حجم وهدف هذه الدراسة لا يسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات، فإننا سنقتصر هنا على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب أصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط^(٢) ، وهو العنصر المسئول عن تفسير أغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء . وسوف نرى كيف يعين التفسير السيوسولوجي على إيضاح أسباب هذا الاختلاف بين الفقهاء في تحديد وترتيب أولوية طرق استنباط الأحكام .

الخلافا حول "الحديث" وأسبابه الموضوعية :-

إبتداء فإنه ليس ثمة خلاف بين الفقهاء على أن القرآن والسنة هما مصدر الأحكام الشرعية وأساس قوتها الإلزامية . أما طرق استنباط هذه الأحكام من مصدرها فقد اختلفوا فيها اختلافا

(١) نسبة إلى عبد الله بن إياض (ت ٨٥ أو ٨٦ هـ) مؤسس هذا المذهب وهو أقرب فرق الخوارج إلى الجماعة وأبعدها عن الشطط والغلو وإن كان يكفر عليا وأكثر نصحية ومخالفية في المذهب (راجع ابن العماد : مرجع سابق ، ١/١٧٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سبق ، ص ١٦٣ - ١٦٤) والاباضية موجودون اليوم في عمان وتونس والجزائر وزنجبار .

(٢) يجب أن نميز بين أصول التشريع وأصول الفقه . سبق وذكرنا أن أصول أو مصادر التشريع تنحصر في القرآن والسنة باعتبارهما يشكلان معا وقطع الإرادة الخلافة أو "نشارة" ، وأن الفقه لا يعد في ذاته مصدرا للتشريع وإنما محض اجتهاد بشري لفهم التشريع واستنباط أحكامه من هذين المصدرين ، وأنه لذلك لا يكسب أي قوة إلزامية في مواجهة جمهور المسلمين ، بل أن معطيته ذات طابع ظني يؤكد هذا الاختلاف بين الفقهاء في الحكم على المسألة الواحدة بل وتردد أحدهم فيها على قولين . هذا الاختلاف بين الفقهاء أحد أسبابه - بالاضافة إلى ماسبق وذكرناه من مؤثرات نفسية واجتماعية - الاختلاف بينهم في الطرق التي يسلكوها لفهم واستنباط الاحكام . فمنهم من يسلك طريق القياس ومنهم من يفضل الأخذ بالمصالح المرسلة ومنهم من يقول بحجية عمل أهل المدينة .. وغير ذلك . ولما كانت هذه الطرق تمثل المصادر أو الأسس التي بنى عليها الاجتهاد فإننا نسميها أصول الفقه لأن أصل الشيء معناه مصدره أو الأسس الذي بني عليه . وكما أن التشريع أصوله وهي القرآن والسنة فإن للفقه أصوله - بمعنى طرق استنباط احكامه - وهي الاجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وغيرها . ويخلط كثير من الباحثين بين مفهوم أصول تشريع وأصول الفقه فيعني بهما جميعا مصادر الاحكام الشرعية وإن كان يميز بينهما على أساس أن مفهوم أصول تشريع يتصرف في المصادر الثقلية في حين يتصرف مفهوم أصول الفقه إلى المصادر العقلية، أو أن مصادر المفهوم الاول متفق عليها وثباتية تختلف فيها ، أو أن الاولى أصلية والثانية تابعة أو ملحقة .. وفي كل ذلك خلط لمضمون كلا المفهومين أو هما اشتراك لفظ "أصول" بينهما .

بيننا . بل وقد أثار "الحديث" - رغم الاتفاق على كونه مصدرا للتشريع - خلافا وانقساماً ومنافسة شديدة بين فريقين من الفقهاء عرف الفريق الأول باسم أهل أو مدرسة الحديث وأطلق على الفريق الثاني اسم أهل أو مدرسة الرأي .

وقد تزعم مالك مدرسة الحديث في المدينة فكان يقبل المرسل من الأحاديث - ما دام رجاله ثقات - وكان يقدم خبر الواحد وقول الصحابي على القياس ويقول : "ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي" ^(١) . وقد تبعه أحمد بن حنبل على ذلك فكان يأخذ بحديث الآحاد ويقدم العمل بالحديث المرسل والضعيف على القياس ^(٢) . أما أبو حنيفة فقد انفرد بعمادة مدرسة الرأي في العراق وعرف بقلة روايته للحديث والتصديق في الأخذ به بحيث لا يقبل منه إلا ما ثبت لديه صحته بدليل قاطع وفق شروط وضعها ، فنال بسبب ذلك عداً أنصار المدرسة الأخرى الذين اتهموه بأنه لا يعرف الحديث ولا يحسن علمه ويقدم القياس عليه وغير ذلك ^(٣) . وقد دافع عن أبي حنيفة أتباعه وبعض العلماء فقالوا أنه لم يقدم القياس على الحديث وأنه لم يخالف الأحاديث عناداً أو تعمداً بل خالفها اجتهداً لحجج واضحة ودلائل صالحة وأن الطاعنين عليه إما حساد أو جهال بمواقع الاجتهاد ^(٤) .

وقد اشتدت المنافسة بين أنصار المدرستين وانتقد كل فريق طريقة الفريق الآخر وتعصب كل منهما لطريقته حتى كان من أهل الحديث من يرفض الرأي مطلقاً ويجعل السنة حاكمة على الكتاب وناسخة له ، وحتى كان من أهل الرأي من يقول لا يؤخذ من الأحاديث إلا ما اجتمع

(١) راجع الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٣٤٩/٢ ، ابن حزم : النبهة الكافية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٩ ، ابن قيم : أعلام للوقفين ، مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ مالك : الموطأ ، مرجع سابق ، ص ١٤ ؛ وزي الدين النعلوي : المسوى شرح للموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) ٣١/١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ . وقارن الآمدي ٣٤٥/٢ حيث ينقل عن أصحاب مالك أنهم قلوا يقدم للقياس على خبر الآحاد عند التعارض .

(٢) الآمدي ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن قيم ، مرجع سابق ، ٣١/١ - ٣٢ ؛ ابن العمد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ - ٩٨ ؛ سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ .

(٣) ذكر ابن أبي شيبة عدداً من الأحاديث للسنة التي عالجها أبو حنيفة كحديث للفراس سهم ولفرسه سهمان وحديث رجم اليهودي واليهودية ، وحديث انتهى عن الصلاة في أعطان الإبل وغيرها . راجع حول ذلك د. سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٥/١ . قارن فيما بعد حاشية رقم (٩٧) .

(٤) راجع : أمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : البرهان في أصول الفقه ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ابن خبزون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ؛ عبد الله بن يوسف الحنفي الربيعي نصب الرأية لأحاديث الهداية ، مع حاشية بغية الأئمة في تخريج إيزيلى للمؤلف نفسه (القاهرة : دار الحديث ، د. ت) ، ٣٧/١ - ٤٠ ؛ الشيخ خليل محيى الدين ليسبي : شرح مستد أبي حنيفة ، مع شرحه للإمام للملا على إقناري الحنفي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ، المقدمة ص ج - هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .

عليه ويقدم القياس على كل حديث مختلف فيه بل ومن يقول بعدم الأخذ بالحديث مطلقا للشك فيه (١).

ودون الدخول في تفاصيل الخلاف بين المدرستين ، وبغض النظر عن الخلاف الآخر حول تقسيم مذهب أبي حنيفة (٢) فإننا سنكتفى بالنظر الى هذا الخلاف بين المدرستين من الخارج لمعرفة العوامل الخارجية التي يمكن أن تكون قد أدت الى هذا التمايز بينهما في التعامل مع الحديث .

إن التأمل في الموضع الذي منه انطلقت كلا المدرستين يظهر لأول وهلة أن ثمة أسبابا موضوعية تبرر هذا الاختلاف في موقفهما من الحديث . فالحجاز هو مركز الاسلام ومستقره ، وعلى أرضه عاش الرسول والصحابة ، واحتفظ الحديث فيه بقدر كبير من التقديس والاحترام ، كما أنه كان كافيا لمواجهة مشاكل الحياة اليومية البسيطة التي لم تشهد تغيرا كبيرا عن تلك التي شهدتها عصر الرسول ، فكان طبيعيا أن تنمو في الحجاز مدرسة الحديث بل وأن يغضب أهل الحديث في الحجاز من كل من يعتقدون أنه يستهين بالحديث - حتى لو كان ضعيفا- ويقدم عليه أيا من طرق الاستنباط العقلية . بل والمشهور عن مالك أنه -من عظم محبته للرسول ومبالغته في تعظيم حديثه وسيرته- كان لا يركب في المدينة - مع ضعفه وكبر سنه- ويقول لا أركب في بلد فيها جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدفون . وبالمقابل فإن العراق هي موطن الفتن وعلى أرضه دارت الصراعات السياسية والدينية وتفشت ظاهرة وضع الحديث ، كما واجه أهل العراق مشاكل أكثر تعقيدا بعد أن أصبحت بغداد مركزا للخلافة التي امتد سلطانها شرقا وغربا من جهة ومقرا للحركة العلمية التي دأبت على نقل التراثين اليوناني والفارسي من جهة أخرى .

(١) راجع : أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع

سابق ، ٧١/٩ د . سالم على الشقي ، مرجع سابق ، ٤٣/١ - ٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

(٢) اتهم ابوحنيفة بما لم يتهم به غيره من الفقهاء الأربعة . فاتهمه الشافعي بعدم مراعاة القواعد والأصول وقصر نظره على الجزئيات والفروع . واتهمه إمام الحرمين بأنه لم يعرف العربية حتى قال " لو رماه بابا قيس " وبأنه لم يعرف الأحاديث حتى رضى بقبول كل سقيم ومخلقة كل صحيح وبأنه لم يعرف الأصول حتى قلم الاقيسة على الأحاديث ، وبأن مذهبه مضطرب ومتناقض ومتهاافت . كما اتهمه بالانكار والكبارة والتهجم على حكم الله في كل واقعه . بل وزاد إمام الحرمين فقال " مثل هذا الرجل لا يعد من احزاب الفضلاء " . واتهمه غيرهما بالاحاد والزندقة والبروق عن الدين واستيراد المبادئ الهدامة من الديانات الوثنية ومن عباد النار وبأنه مجوسي مدسوس على الإسلام ليحدث خرقا فيه . ومن جانب آخر يرى آخرون أن الفضل الحقيقي في إنشاء علم الفقه بالمعنى الدقيق يرجع إلى أبي حنيفة ، وإلى أنه أول من أصل الأصول ، وإلى أن نظريته العامة في اصول الفقه أكثر تصريحا ووضوحا وتماسكا من نظريات غيره من الفقهاء ، كما أن آراءه الفقهية أكثر تطورا ودقة ، وطرق استدلاله أكثر تقدما وحسما . راجع حول ذلك : إمام الحرمين : ليهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ د . حامد ربيع : محاضرات في النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ د . حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ، ١٤٣ ، ٥١ .

كل ذلك في الوقت الذي كانت تعاني فيه العراق من قلة الأحاديث والحفاظ ، فكان طبيعياً أن يلجأ أبو حنيفة إلى الرأي والقياس لمواجهة الحالات الجزئية المطروحة بعد أن أدى تدقيقه في قبول الأحاديث إلى انخفاض رصيده منها ^(١) .

ولما كان الشافعي قد تخرج على مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة ومالك بن أنس إمام دار الهجرة ثم لازم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة - في بغداد ، فقد جمع بين فقه أهل النقل والحديث وفقه أهل العقل والرأي ^(٢) .

ورغم أن ابن حنبل قد ولد وعاش في بغداد وتلقى جزءاً من العلم عن أبي يوسف - صاحب أبي حنيفة - إلا أن اختلاف خصائص الواقع الذي عاش فيه عن خصائص الواقع الذي شهده أبو حنيفة جعله يغلب الحديث على الرأي ويتبع مدرسة الحجاز لا مدرسة العراق . وبعبارة أخرى فقد رأى ابن حنبل في التمسك بالحديث مخرجاً مما آل إليه حال العراق في عهده من خروج على الدين وشيوع للفاحشة وترخص للبدع وغير ذلك مما اشتهر به عصره . كما ساعده على ذلك ما أدت إليه جهود جمع وتنقيح وتصنيف وتبويب الأحاديث من التعرف على الصحيح من الأخبار وهو ما كان يقتضيه عصر أبي حنيفة مما اضطره لإعمال الرأي والقياس كما أسلفنا ^(٣) .

الاختلاف الكبير حول طرق الاستنباط ودلالاته السياسية :

إذا كان هذا هو حال الفقهاء مع الحديث - وهو مصدر إلزامي للأحكام - فإن اختلافهم حول طرق الاستنباط - وهي طرق اجتهادية عقلية - كان أشد وأبعد أثراً . ويمكن أن نخيل إلى هذا الاختلاف أغلب مظاهر الاضطراب والاختلاف في المعطيات الفقهية كما يمكن الاستناد إليه في تفسير تعدد النظريات الفقهية وما يمكن أن يقود إليه ذلك من عدم استقرار تشريعي ومن ثم سياسي من جهة ومن إعاقه الطريق أمام الأمة الإسلامية للتوحيد والاندماج السياسي من جهة أخرى . وسوف نعقد فيما يلي مقارنة منهجية فيما بين المذاهب المختلفة - التي سبق وحددناها

(١) راجع : الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٩/١ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ، ٤٤٦ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٨٩/١ ، ليسبي : شرح مسند أبي حنيفة . مرجع سابق ، المقدمة ص ٥ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ ؛ الأمدي ، مرجع سابق ، ٢٠٧/١ . د. سالم التقي ، مرجع سابق ، ٤٢/١ ، ٤٦ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ ؛ أحمد الشرباصي ، مرجع سابق ، ص ١٤ ، ٤٥ ؛ السيد سابق : فقه السنة (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٨) ١٦/١ .

(٢) راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ٨ ، ٥/١ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٧٥/٩ ، ٨١ ، ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٢/١ ، ٣٢٣ ، ٩٢ .

(٣) راجع : د. سالم علي التقي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١٧١/١ ؛ عبد الرحمن الشرقراري ، مرجع سابق ، ص ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٠٥ .

- تبرز مختلف عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينها في هذه المسألة المتعلقة بتحديد وترتيب طرق الاستنباط - بمعنى مصادر أو أصول الفقه - لنجعل من ذلك مدخلنا لفهم تعدد واختلاف بعض المعطيات الفقهية الخاصة بقضايا التعامل أو العلاقات الدولية .

أولاً : الاختلاف حول الإجماع :

على الرغم من اتفاق الفقهاء على أن الإجماع أصل من أصول الفقه يستند إليه بعد القرآن والسنة مباشرة وأنه يجد أساسه في القرآن والسنة والعرف الذي يقضى بضرورة بناء الاجماع على دليل شرعى واستناده الى خبر مقطوع به إذ يستحيل عقلا وعرفا- تواطؤ الجمعين واتفاقهم على حكم لا يستند الى دليل ^(١) ، فقد اختلفوا بعد ذلك في أمور (أولها) قوته الإلزامية فاتفق أكثرهم على أن الاجماع حجة شرعية وأنه يجب العمل به على كل مسلم وإن اختلف هؤلاء في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأنبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون ^(٢) .

وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة فقالوا إن الاجماع لا يكون إلا على حكم فيه نص أما مالا نص فيه فلا حجة فيه ومعنى ذلك أن الاجماع ليس فى حد ذاته حجة وإنما الحجة فى الدليل الشرعى أو النص الذى يستند اليه فإن خفى هذا الدليل قام الاجماع على الظن وهو مما لا يثبت به أمر قطعى . وقد استثنى ابن حزم الصحابة من ذلك واعتبر اجماعهم حجة للقطع بأنهم مطيعون للرسول فضلا عن أنهم كانوا عددا محصورا بمجتمعين فى مكة والمدينة ^(٣) . (والأمر الثانى) هو تصور انعقاد الاجماع . فقد ذهب فريق الى أن الإجماع يمكن أن ينعقد عند ظهور ما يستدعيه وذهب آخرون الى أن الاجماع غير ممكن فى إطار العادة ولا يتصور وقوعه مع اتساع رقعة الاسلام وتباين العلماء وتباين مذاهبهم ^(٤) ، وهو قول النظام وبعض المعتزلة وبعض الشيعة وبه حزم الشوكانى أما أحمد بن حنبل وابن حزم فقالا بتعذر وقوعه بعد عصر الصحابة . وحتى هذا لم يكن ابن حنبل يسميه اجماعا وإنما عدم العلم بالمخالف . كما نفى الشافعى حدوثه

(١) راجع : سعدى أبى حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٥٣ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١٥٢/١-١٥٣ ؛ الآملى : الأحكام فى أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢١/١ وفارن ٢٢٤/١ حيث يذكر جواز الاجماع على مستند ظني هو الاجتهاد والقياس ويمكّي الخلاف في ذلك .

(٢) نفس المرجع السابق : ٢٣٩/١ ، ابن حزم : النبلة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ سعدى أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٤/١-٢٧ ، ٤٨ .

(٣) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ ، ٥٣١ ، ٥٣٥ ؛ ابن حزم : النبلة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ الآملى ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ محمد علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) ص ١٥٢ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٧١ ، ١٦٧ .

(٤) الآملى : مرجع سابق ، ١٦٨/١-١٦٩ ؛ إمام الحرمين : الدرمان ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١-٦٧٥ .

بين الصحابة فيما سوى جمل الفرائض - كعدد ركعات الصلاة وتحريم الخمر وما شابه ذلك - وأضاف ابن قدامة أنه حتى مع تصور انعقاد الإجماع بين الصحابة فإنه لا سبيل لمعرفة والاطلاع عليه قال "لا سبيل إلى نقل قول جميع الصحابة في مسألة ولا إلى نقل قول العشرة" (١) .

(والأمر الثالث) هو ما إذا كان نفي العلم بالخلاف إجماعاً . فذهب الشافعي وأحمد إلى أنه ليس من الإجماع وذهب آخرون إلى أنه إذا كان العالم محيطاً بمسائل الإجماع والخلاف فقول به بنفى الخلاف إجماع معتمد وإلا فلا ، ومن ذلك اعتبار كثير من العلماء قول ابن قدامة بنفى علمه بوجود الخلاف وقول ابن المنذر "أجمع كل من يحفظ من أهل العلم" بمثابة إجماع رغم أنهما لم يصرحا بذلك " (٢) . (والأمر الرابع) هو مفهوم الإجماع . وهناك ما يزيد عن عشرة تعريفات مختلفة للإجماع منها :

١ - أنه اتفاق المسلمين جميعاً . وهو قول الغزالي وبعض العلماء (٣) .

٢ - أنه إجماع الصحابة دون غيرهم . وهو مذهب إليه داود وابن حزم وشيعتهما من أهل الظاهر وابن حبان وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه . بل وذهب بعض الشافعية وجمهور الحنفية والمالكية إلى أن قول أحد أو بعض الصحابة الذي لم يعرف له مخالف يعد أيضاً من الإجماع وهو ما أنكره ابن حزم (٤) .

٣ - وروى عن أحمد والقاضي أبي حازم - من أصحاب أبي حنيفة - أن الإجماع ينعقد باتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة . ونقل عن أحمد أنه يعتبر قول الخلفاء الأربعة حجة وليس إجماعاً (٥) .

٤ - أنه إجماع الشيخين - أبي بكر وعمر - وبه قال بعض العلماء (٦) .

(١) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٣٣ ؛ ابن حزم : التلثة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ، الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٦٩ ؛ سعدى أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٢٩ ، د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٢ - ٣٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ .

(٢) سعدى أبو حبيب : مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٣٠ ، الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١٤/١ - ٢١٦ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) سعدى أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢١/١ ؛ وراجع الأحكام لابن حزم ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٣٣ .

(٤) نفس المرجع السابق ، ٥٣٧/٤ - ٥٣٨ ؛ ابن حزم : التلثة الكافية ، مرجع سابق ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام اللويعين ، مرجع سابق ، ٢٩/١ - ٣٠ ، الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٩٥/١ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٠ .

(٥) نفس المرجع السابق ، ص ٣٣٣ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١١/١ ؛ سعدى أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ ، ٢٤ .

٥ - أنه لا يعتبر إجماعاً إذا خالف فعل أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وهو قول ابن قدامة^(١) .

٦ - أن الإجماع عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود . وهى رواية حكاهما ابن قدامة عن أحمد^(٢) .

٧ - أن الإجماع يتعقد بأهل البيت وحدهم دون غيرهم . وهو من مذهب الشيعة . وحصره بعضهم فى علي وفاطمة والحسن والحسين^(٣) .

٨ - إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين وحدهم وهو قول مالك^(٤) .

٩ - هو اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة . وبه قال بعض أهل العلم^(٥) .

١٠ - هو اتفاق أهل البصرة والكوفة فقط وقيل الكوفة وحدها . وقيل البصرة وحدها . وهو قول بعض الحنفيين . وذهب بعض آخر منهم إلى أن الإجماع هو إجماع أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد^(٦) .

١١ - وقيل هو اختيارات الأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووكيعة بن الجراح^(٧) .

١٢ - هو إجماع أهل العلم أو مجتهدى الأمة أو أهل الحل والعقد ، وبه قال كثير من العلماء وإن اختلفوا بعد ذلك حول مدى انعقاد الإجماع في حال مخالفة بعض المجتهدين لسائر علماء الأمة فقال أكثرهم أنه ليس بإجماع منعقد ولكنه يبقى مع ذلك حجة ، وذهب جماعة بينهم الطبري وأبو بكر الرازي وبعض المالكية وبعض المعتزلة إلى أنه إجماع منعقد وهو رواية عن أحمد والمعتمد في مذهب الشافعية - كما قال الغزالي - وقد حكى النووي عن الجمهور أن مخالفة داود الظاهري

(٦) الآمدى : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢١١/١ .

(١) سعدى أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ : الآمدى ، مرجع سابق ، ٢٠٩/١ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ١٧١ .

(٤) الآمدى : مرجع سابق ، ٢٠٦/١ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ، ٤/ص ٥٣٨ ، ٥٨٤ ؛ سعدى أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٤/١ د. نادية العمري : اجتهاد فرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٣٢ ؛ وقارن ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .

(٥) سعدى أبو حبيب : الموسوعة ، مرجع سابق ، ٢٥/١ .

(٦) نفس المرجع السابق ، نفس للكن ، ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٧) نفس المرجع السابق ، نفس للكن .

والظاهرية لاتقبح في الإجماع . وقد رفض الشوكاني ذلك واعتبره تعصبا لا مستند له في الوقت الذي ذهب هو فيه إلى أنه لا عبرة لمخالفة الخوارج للإجماع ^(١) وقال بعض الحنفية إن اختيارات الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبي ثور ودلود بن علي شلوذ لا تخرق الإجماع ، وهم أدخله ابن حزم في باب المفوس ^(٢) .

وبطبيعة الحال فإن هذا التعدد في التعريفات وهذا الاختلاف في التفرعات لابد وأن يفرض صعوبة في التعامل مع كتب الفقه فيما يتعلق بتلك الجزئية الخاصة بالإجماع يضاف إلى ذلك أن نقل الإجماع لا يركز إلى أي دليل وهو ما يفتح الباب أمام البعض لادعاء إجماع غير منعقد في الحقيقة لمجرد تأييد آرائهم وكثيرا ما يدعى بعض العلماء الإجماع في مسألة لم يقل بها سوى صحابي أو عالم أو فقيه واحد أو عدد قليل منهم مما لا يعد في الحقيقة إجماعاً بل وأحيانا ما يحكي الإجماع في مسألتين متضادتين في مصدرين مختلفين . ومن ناحية أخرى فإن كل مصدر ينقل الإجماع وفقا لمفهوم محدد يختلف عن المفهوم الذي ينقل به مصدر آخر . وهكذا فإن كلمة إجماع قد تعني في أحد المصادر إجماع الأمة وقد تعني في مصدر آخر إجماع الصحابة وقد تعني في مصدر ثالث إجماع أهل البيت ... وهكذا ، وهو مما لا يكون مصححا به فيؤدي ذلك إلى وهم وخطأ شديدين وهنا تبدو أهمية هذه المقدمات المنهجية التي نعهد بها لموضوع العلاقات الدولية والتي يستطيع القارئ من خلالها التعرف على المدلولات الحقيقية للمفاهيم والآراء والمواقف الفقهية ويكفي أن نشير لتأكيد ذلك إلى أن مؤلف "موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي" قد حصر ٩٥٨٨ مسألة نقلت كتب الفقه الإجماع فيها بمفاهيم مختلفة وذلك على النحو التالي : ٦٥٤ إجماعا بمعنى إجماع المسلمين ، ٢١٠ إجماعا بمعنى إجماع الصحابة ، ١٥٥٠ إجماعا بمعنى إجماع أهل العلم ، ٥٤٨ بمعنى قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، ١١٤٨ بمعنى نفي العلم بالخلاف أو قول عالم لا يعرف له مخالف ، ثم أخيرا ٤٤٦٨ إجماعا ورد مطلقا بدون تحديد لمفهوم معين ^(٣) ولا شك أن دلالة هذه الأرقام خطيرة إذ أن أكثر من نصف المسائل التي حكي فيها الإجماع في كتب الفقه وفقا للموسوعة ، تفتقد لتحديد صفة الإجماع أو مفهومه وهو ما يعني استبعادها من جانب كل من يلتزم مفهوم ما معينا للإجماع لا يقبل غيره ، فإذا أضفنا إلى ذلك استبعاده للمسائل التي اتعقد الإجماع فيها على غير مفهومه ، فإن عدد المسائل التي ثبتت الإجماع فيها - بالنسبة له - سيكون محدودا للغاية ، وهو لن يتجاوز ٦٥٤ مسألة بالنسبة لمن يعرف الإجماع بأنه إجماع المسلمين ، و ٢١٠ مسألة لمن يرى أنه إتفاق الصحابة ... وهكذا .

(١) الأملدي ، مرجع سابق ١ / ١٦٨ ، ١٩٩ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ١ / ٢٣ .

(٢) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ٤ / ٥٣٨ .

(٣) راجع سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ١ / ٣٣ .

ثانياً : الاختلاف حول القياس :

لم يكن الاختلاف بين الفقهاء حول القياس بأقل شدة منه حول الإجماع ، فبينما توسع فيه أبو حنيفة وقدمه على خير الآحاد والحديث للشكوك فيه عنده للأسباب التي سبق وذكرناها آنفاً^(١) ، فقد أنكره داود بن علي الأصبهاني وابن حزم الأندلسي ومن تبعهما من أهل الظاهر على أساس أن النصوص وحدها هي مصدر الأحكام ومداركها وأن الله تعالى لم يفرط في الكتاب من شيء ومن ثم فلا مجال للقياس حتى قال ابن حزم " القياس لا يحل في الدين والقول به باطل " وقال " لم تتبع القياس قط وافق النص أو خالفه " ^(٢) ، وكذا فقد نفى الإمامية وبعض المعتزلة حججة القياس واعتبروا العمل به محققاً للدين وتضييعاً للشرعية ^(٣) .

أما مالك والشافعي وأحمد فقد اتفقوا على الأخذ بالقياس كطريق لاستنباط الأحكام إلا أنهم اختلفوا مع أبي حنيفة في ترتيب أولويته فالشهور عن مالك أنه كان يقدم خبر الآحاد على القياس ، وكذا كان الشافعي يقدم خبر الآحاد على القياس عند التعارض . أما أحمد فكان يقدم المرسل وخبر الواحد والحديث الضعيف - بمفهومه عنده - وقول الصحابي على القياس ولم يكن يلجأ للقياس إلا في غياب كل ذلك^(٤) ولعله لهذا السبب لم ينل الحنابلة الاعتراف بأنهم فقهاء إلا في وقت متأخر ، فحتى أواخر القرن الرابع الهجري لم يعد الحنابلة من ضمن المذاهب الفقهية ، بل ويذكر الغزالي أنهم لم يتألفوا هذا الاعتراف إلا حوالي عام ٥٠٠ هـ ، وفي كتابه اختلاف الفقهاء لم

(١) دافع كثير من العلماء عن أبي حنيفة في هذه المسألة مؤكدين أنه لم يخرج عن سائر الفقهاء في تقديم الأحاديث الضعيفة على القياس واستدلوا على ذلك بأحاديث ضعيفة قدمها أبو حنيفة على القياس والرأي كحديث المصنف في الصلاة وحديث الوضوء بنيذ الثمر في السفر وحديث منع قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام وغيرها . راجع حول ذلك : ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ١/ ٧٧ ؛ الليسي : شرح مسند أبي حنيفة ، مرجع سابق ، للقلمة ، ص ج ، د ؛ الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ١/ ٣٧ - ٤٠ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ . وراجع فيما سبق حاشية رقم (٥٢) .

(٢) ابن حزم : النبل الكافية ، مرجع سابق ، ص ٥٦ ، ٦١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١/ ١٣ - ١٤ ، ٤/ ٥٣٤ ، ٦/ ٢٠٣ وما بعدها ، ٧/ ٣٦٨ ، ٨/ ٤٨٧ ؛ ابن خلدون : للقلمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٦ د . حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ د . عبد الحميد أبو الكارم : الأدلة للخطف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨٣) ، ص ٢٤٥ ؛ آدم مثر : الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٩٠ .

(٣) محمد رضا المظفر : للتطق ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ ؛ الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤/ ٢٧٢ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٧١ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .

(٤) ابن قيم : مرجع سابق ، ١/ ٣٢ ؛ الآمدى : مرجع سابق ، ٢/ ٣٤٥ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق ، ٢/ ٩٧ - ٩٨ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ د . سالم الثقفي ، مرجع سابق ، ١/ ٥٤ ، ٣٥٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : للسوى شرح للوطا ، مرجع سابق ، ١/ ٣١ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٣٥ ، ٣٣٤ . وراجع فيما سبق أيضا الحواشي أرقام ٥٠ - ٥٣ .

يذكر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) أحمد بن حنبل في الوقت الذي ذكر فيه الأوزاعي والثوري فضلا عن أبي حنيفة والشافعي وعندما سئل عن ذلك قال " لم يكن فقيها وإنما كان محدثاً " ^١ وذلك على أساس أن القياس - كما قرر الشافعي - هو الاجتهاد ^(٢) وقد استند ابن خلدون إلى هذا السبب أيضا في تفسير عدم انتشار مذهب ابن حنبل فقال " أما أحمد فمقلده قليل لبعده مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضلة الرواية والأخبار بعضها ببعض " ^(٣)

ثالثاً : الاختلاف حول حجية قول الصحابي :

اختلفوا حول ذلك فذهب بعضهم إلى وجوب الاحتجاج بقول الصحابة لأنهم عدول ولأن الرسول أوصى بالاهتداء بهم ولأنهم عاصروا الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل وهو رأي البرذعي من الأحناف ومالك والرازي والشافعي في قول له وظاهر الروايتين عن أحمد ويأتي قول الصحابي عند هؤلاء بعد القرآن والسنة مباشرة وقبل القياس وفي حالة اختلاف الصحابة يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ، ومن جهة أخرى فقد شكك آخرون في بعض الصحابة وخاصة ممن لا بسوا الفتن وخاضوا المحن وذهب آخرون إلى أن الاتباع للمأمور به يكون في السيرة والتقوى لا في الأحكام لأن الصحابة ليسوا معصومين من الزلل ولأنهم كانوا يختلفون في زمانهم مما يجعل قولهم كقول من علمهم من المجتهدين وهذا الرأي منسوب لجمهور الأشاعرة والمعتزلة ولأبي حسين الكرخي من الأحناف وللشافعي في أحد قوليهِ ولأحمد في أحدهُ رواياته ولاين حزم ^(٤) ، ويؤيده الخلاف الكبير بين الصحابة فيما عرف بالفتنة الكبرى ^(٥) ، وخلافهم في بعض المسائل في

(١) آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، مرجع سابق ، ٣٨٨/١ .

(٢) د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٤١ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ .

(٤) إمام الحرمين : لبرهان ، مرجع سابق ، ٦٢٦/١ ، ١٣٥٨/٢ - ١٣٥٩ : الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٨٥/٤ ؛ ابن حزم : الإحكام ، مرجع سابق ، ٤٥/٢ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ الذهبي :

المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ أحمد بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ د. سالم

الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٣٥٦/١ ؛ د. عبد الحميد أبو الكارم : الأدلة للختلف فيها ، مرجع سابق ، ص

٢٨٦-٢٨٧ ، ٢٩٤ ؛ مناع القطان : لتشريع والفقه ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ - ١١٠ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ،

ص ٣٢٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ؛ عبد العزيز سيد الأهل : البداية في معرفة الحديث والأثر (القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ،

١٩٧٩) ، ص ١٢٤ .

(٥) نقل صاحب موسوعة الإجماع أن العلماء قد اتفقوا في تكويل قتال الصحابة على أنهم يجتهدون متأولون لم يقصروا

معصية ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه الحق وخلفه باغ فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله . وكان بعضهم مصيبا

وبعضهم معنورا في الخطأ لأنه باجتهاد واجتهاد إذا أخطأ فلا تـم عليه . راجع : سعدي أبا حبيب : مرجع سابق ، ٥٩٧/٢

والآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٢١/٢ . ولزيد من التفاصيل حول الفتنة واختلاف مواقف الصحابة ، راجع : مصطفى

منحود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى والسياسية في صدر الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة

بجمال العلاقات الخارجية كالغنائم والأسرى كما سيأتي في موضعه - بل وسنرى كيف أن حكم أخذ الجزية من الجحوس قد جهله جمهور الصحابة - بما فيهم عمر بن الخطاب - إلا عبد الرحمن بن عوف^(١) والحقيقة أن تفاوت الصحابة في فهم القرآن وفي مصاحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والسماع عنه من شأنه أن يؤدي إلى هذا الاختلاف بينهم ، لكل ذلك فقد أهمل البعض الحديث عن قول الصنعائي ضمن طرق الاستنباط وجعله البعض في المنزلة الأخيرة بعد كل الطرق في حين وضعه البعض بعد القرآن والسنة في ترتيب الأولوية ، بل وينسب إلى مالك أنه قدمه على بعض الحديث^(٢) .

رابعاً : الاختلاف حول حجية عمل أهل المدينة :

رغم ارتباط مذهب الإمام مالك بالنقل والنص ، فقد انفرد مالك باعتبار عمل أهل المدينة حجة وقدمه على القياس وخبر الواحد كطريق لاستنباط الأحكام ، بل ونسب إليه أنه كان يقدمه على الحديث الصحيح فلا يعمل بالحديث الذي لا يؤيده عمل أهل المدينة وذلك على أساس أن المدينة هي مهاجر الرسول ومهبط الوحي وموطن الصحابة ومن ثم فإن أهلها أعرف الناس بالقرآن والسنة كما أن عملهم بمثابة رواية جماعة عن جماعة وهي أقوى من رواية الحديث فرداً عن فرد وقد رد الشافعي والآمدي وسائر الفقهاء قول مالك " إن الناس تبع لأهل المدينة " . وقد ميز الشافعي بين عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان والعمل المتأخر عن ذلك فاعتبر الأول حجة لترجيح أحد دليلين متعارضين وهو قول لأصحاب أحمد . أما أبو حنيفة فإنه لا يرجح به . وأما العمل المتأخر لأهل المدينة فليس بحجة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، يأتي ابن حزم ليصف قول مالك بأنه " من أفسد قول واشده سقوطاً " وليهاجمه بعنف على أساس ما يلي :

١ - أنه قول بلا برهان .

ماجستير ، ١٩٨٤) ، ص ٢٧٨ وما بعدها ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٨٤/٧ وما بعدها ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٤٠/١ - ٤٩ ، ٦٨ - ٦٩ ؛ أحمد عطية الله : حواشي الإسلام ، مرجع سابق ، ٤٢/١ - ٤٥ ؛ أحمد أمين : مرجع سابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ ، ٢٦٦ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ١٢٨ ، ١٤٢ ؛ إسماعيل الكيالتي : لماذا يرفون التاريخ ؟ ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ؛ علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي : أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر (بيروت ودمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣) ، ص ٤٣٣ ، ٤٤٩ ؛ محمد بن يحيى بن أبي بكر الأشعري اللدقي الأندلسي : التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان (الدرحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) ، ص ٢١٧ وما بعدها .

(١) راجع أمثلة أخرى للاختلاف بين الصحابة ولما خفى عن كبار الصحابة من المسائل في : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٥١/٢ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٤٦/٢ - ٢٤٧ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ١٠٨ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٢٣٥ .

(٢) امام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الأرتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٥٥ ؛ د. عبد الحميد أبو الكارم : الأمثلة المختلفة فيها ، مرجع سابق ، ص ٣٥٠ .

- ٢ - أن فضل المدينة لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها .
- ٣ - أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنة وليس ذلك بموجب اتباع أهلها دون غيرهم ولا أنهم حجة على غيرهم فلا أثر للبقياع في ذلك .
- ٤ - أن أهل المدينة خالفوا الرسول في أمور والغالب على أهلها اليوم الفسق بل والكفر من غالبية الروافد - يتحدث بطبيعة الحال عن عصره .
- ٥ - أن الذين شهدوا الوحي إنما هم الصحابة لا من جاء بعلمهم من أهل المدينة .
- ٦ - أن الصحابة كانوا قد تفرقوا في الأمصار وكان بعضهم أعلم ممن بقى في المدينة .
- ٧ - أن كل خلاف وجد في الأمة فهو موجود في المدينة .
- ٨ - كان في المدينة منافقون وهم شر الخلق (البقرة / ١٠١ ، النساء / ١٤٥) ولكل ذلك فإن أهل المدينة ليسوا حجة على غيرهم ^(١) .

خامساً : الاختلاف حول باقي طرق الاستنباط :

امتد الاختلاف بين الفقهاء إلى طرق الاستنباط الأخرى وهي الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وشرع من قبلنا والعرف . فالاستحسان توسع في الأخذ به أبو حنيفة لارتباطه بالرأي والقياس ، واعتمده مالك فيما لا نص فيه وقال " الاستحسان تسعة أعشار العلم " كما عمل به أحمد ومذهب الزيدية من الشيعة والإباضية من الخوارج وحكى ذلك أيضاً عن المعتزلة ، وحكى عنهم العكس كذلك . أما الشافعي فقد أنكر الاستحسان واعتبره حكماً بالهوى يخالف أدلة الشرع وليس له ضابط وقال " الاستحسان تلذذ " ، " ومن استحسن فقد شرع " - أي قال في الدين برأيه وجعله مصدراً للتشريع . وقد وضع الشافعي كتاباً أسماه " إبطال الاستحسان " أكد فيه أن إعمال الاستحسان يقود إلى تعدد الأحكام واختلافها بتعدد من يعمل به - أي يقود إلى فرضية تشريعية . وكذا فقد أنكره صاحب البرهان وقال : استحسان أبي حنيفة مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل^(٢) . ورفضه أيضاً الظاهرية والشيعة الإمامية وقيل المعتزلة^(٣)

(١) راجع حول كل ذلك : ابن حزم : انبئة الكتبية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٣ - ٢٤ ؛ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢٢/٢ - ٢٣٩ ، ٥٨٤/٤ ، ٣١٠/٦ ؛ الآمدي : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٠٦/٢ - ٢٠٧ ؛ ابن خلطون : القلمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : المسوى شرح لوطاً ، مرجع سابق ، ٣٣/١ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٣٥ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ ؛ د. نادية العمري ، إجتهد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٣٢ - ٣٣٤ .

(٢) إمام الحرمين : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٦٢/٢ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٩٠/٤ ؛ ابن حزم : الأخكام ، مرجع سابق ، ٥٣٥/٤ ، ١٩٢/٦ ؛ الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١٣/١ ؛

والمصلحة المرسله أفرط في إعمالها مالك واشتهر بها مذهبه حتى وصف فقهه بأنه فقه المصلحة واتهم بأنه كان أحيانا يقدم المصلحة على الحديث عند التعارض وقيل إن أصحابه أنكروا ذلك عنه كما أخذ أحمد بالمصلحة بشرط أن يتفق الحكم مع روح الشريعة ، كما تعتبر المصلحة من الأدلة الصحيحة في مذهب الإباضية من الخوارج . وبالمقابل فقد رفض بعض الفقهاء الاحتجاج بالمصلحة المرسله واعتبروها - كالاتحسان - حكماً بالهوى لا يمكن ضبطه بالشريعة وينسب هذا الرأي إلى الشافعي والآمدي والباقلاني والشوكاني وابن الحاجب ، وهو مذهب الظاهرية والإمامية . كما ينسب إلى الحنفية عدم اعتبار المصالح المرسله وإن كان توسعهم في الاتحسان يقود إلى العمل بها بالضرورة ^(١) .

أما الاستصحاب - بمعنى استدامة إثبات ما كان مثبتاً أو نفي ما كان منفيّاً أو تمادي الحكم مع تبدل الأزمنة والأمكنة - فقد اختلفوا فيه أيضاً على قولين فقال أكثر الحنفية إنه ليس بحاجة إذ لا دليل من العقل أو من الشرع على بقاء الحكم واستمراره وإنما الدليل فقط على ثبوته في الماضي، وقال آخرون - منهم جمهور الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية وابن حزم - بحجية الاستصحاب واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعتول مما يفيد استمرار الأحكام الثابتة بنص ما لم يعارض بنص آخر، ويلاحظ بهذا الخصوص أن العمل بالاستصحاب هو مذهب أهل الحديث دون أهل الرأي الذين أكثروا من إعمال القياس والرأي في المسائل فلم يضطروا للأخذ بالاستصحاب كالأحناف ^(٢) .

د. شعبان محمد إسماعيل : الاستحسان بين النظرية والتطبيق (للموعدة : دار الثقافة ، ١٩٨٨)، ص ٣٥-٤٢ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ١/ ٣٦٢ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ ؛ محمد علي حريشة : مرجع سابق ، ص ١٧٢ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ د. محمد عبد اللطيف القرقر : نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) ، ص ٧٢ د. مصطفى الزرقاء : مرجع سابق ، ص ٦٠-٨٦ ؛ محمد بن علوي : ملك من أنس : مرجع سابق ، ص ٥٧ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦ .

(١) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ الآمدي : الأحكام ، مرجع سابق ، ٣٩٤/٤ ؛ الزرقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص ٦٠-٨٦ ؛ أبو المكارم : الأئمة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٣ ، ١٤٩ ؛ حريشة : المشروعية الإسلامية العليا ، مرجع سابق ، ص ١٦٦-١٦٧ ، ١٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ، ٢٠٣-٢٠٤ د. جلال الدين عبد الرحمن : المصالح للمرسلات ومكائنها في التشريع (القاهرة : دار الكتاب العلمي ، ١٩٨٣) ، ص ٥٨-٦٠ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ٣٧٠/١ ؛ محمد بن علوي : مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٣٩/١ ؛ ابن حزم ، الأحكام ، مرجع سابق ، ٥/٥ وما بعدها ؛ محمد علي حريشة : مرجع سابق ، ص ١٧٧ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣١ وما بعدها ؛ حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ الآمدي : مرجع سابق ، ٣٦٧/٤ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ؛ الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ .

وأما طريقة سد النرائع فتوسع في العمل بها أحمد ومالك انطلاقاً من ربطهما بين المقاصد والنرائع والنظر إلى مآل الأعمال وقلم ابن قيم في "أعلام الموقعين" ٩٩ دليلاً على حجيتها وبالمقابل فقد اعتبرها ابن حزم طريقة فاسدة ومحرمه على أسس أنها تشريع بالظن يقود إلى تجريم الحلال وهو افتراء على الله، أما أبو حنيفة والشافعي فلم يتوسعا في الأخذ بسد النرائع كطريقة من طرق استنباط الأحكام بالنظر لواقع الحال لا ماله (١).

واختلفوا كذلك فيما يتعلق بحجية شرع من قبلنا فأجاز الشافعي استعارة أحكامه ما لم تكن منسوخة في شرعنا. وذهب للمعتزلة إلى أن ذلك غير جائز عقلاً إذ فيه حط من مرتبة الشريعة، وقال آخرون أن ذلك لا يمتنع عقلاً ولكنه ممنوع شرعاً مستلذين على ذلك بموقف الرسول حين رأى عمر يقرأ في التوراة فنهاه وقال (لو كان ابن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي) وقد انقسم سائر الفقهاء حول ذلك فذهب الأشاعرة وبعض أصحاب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه وابن حزم مذهب المعتزلة بينما اتبع الشافعي بعض أصحابه وجمهور الأحناف والمالكية والحنابلة (٢).

وأخيراً نصل إلى العرف والذي رغم أنه يأتي في نهاية قائمة طرق الاستنباط إلا أننا لم نفعل ذلك خطأ من شأنه وإنما لنجعل منه نقطة انطلاق لما نعتقد أنه أهم موضوعات هذا البحث وأكثرها ارتباطاً بالإطار العام لموضوع العلاقات الدولية في الإسلام ولكن يعيننا قبل ذلك أن نؤكد على ضرورة وعي كل من يتعامل مع الفقه الإسلامي بهذا الاختلاف في طرق الاستنباط ودواعيه ودلالته على الأحكام المستنبطة ذاتها والتي لا بد وأن تعكس في النهاية الموقف الفكري والظروف الموضوعية الخاصة بكل مذهب كما أن التعرف على أبعاد هذا الاختلاف بصير ذخيرة هامة ومقدمة ضرورية لتفسير الاختلاف بين الفقهاء في الأبحاث التالية من الكتاب والمتعلقة بموضوع العلاقات الدولية إذ سنكتفي فيها باثبات الاختلاف مجرداً من الدلائل.

العرف والمعطيات الفقهية والعلاقات الدولية:

سبق وحددنا غاية علم الفقه في إيضاح الأحكام الشرعية - العملية أساساً وليس الاعتقادية - استنباطاً من الأصول أو قياساً عليها. وذكرنا - أن هذا القياس تفرضه طبيعة علم الفقه ذاته من حيث هو محصلة علاقة التفاعل بين الفقيه والواقع. الفقيه بمعتقداته وقناعاته وعواطفه ومناهجه

(١) ابن قيم، مرجع سابق، ١٤٩/٣ - ١٧١؛ ابن حزم: الأحكام، مرجع سابق، ١٧٩/٦؛ عبد الحميد أبو المكارم، مرجع سابق، ص ١٧٥؛ عبد الرحمن لشرقاوي: مرجع سابق، ص ٢٠٣، ٢٠٥، ٣٠٤، ٣٠٥؛ محمد بن علوي: ملك بن أنس، مرجع سابق، ص ٥٤، ٥٦؛ د. نادية العمري: مرجع سابق، ص ٣٤٦؛ د. سالم النقي: مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق، ٣٦٥/١.

(٢) ابن حزم: النبذة الكافية، مرجع سابق، ص ٥٧؛ ابن حزم: الأحكام، مرجع سابق، ١٤٩/٥؛ إمام الحرمين: البرهان، مرجع سابق، ٥٠٣/١ - ٥٠٤؛ د. عبد الحميد أبو المكارم: مرجع سابق، ص ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٥؛ محمد علي بحريشة: مرجع سابق، ص ١٤٣؛ الأملي: مرجع سابق، ٣٧٨/٤.

وطرق استنباطه ، والواقع بما يفرزه من حاجات ومشكلات وقضايا يفرضها التعامل اليومي من خلال الممارسة والاحتكاك وتلونها الاعراف والتقاليد السائدة ، هذا الارتباط بين المعطيات الفقهية والعرف ليس موضع مناقشة وهو مما يتفق عليه الفقهاء صراحة أو ضمنا قولاً أو عملاً مع خلاف في بعض الجزئيات ^(١) ، وإليه يستند في تفسير اختلاف المعطيات الفقهية من مذهب لآخر - كمنهج أبي حنيفة الذي انتشر في مناطق تغلب عليها للدينة ومذهب مالك الذي نما وانتشر في أجزاء ذات طابع بدوي كالجزيرة والمغرب والأندلس كما لاحظ ذلك ابن خلدون ^(٢) - بل واختلافها أحياناً داخل المذهب الواحد في حال انتقال صاحبه من موضع لآخر تتغير بينهما الأعراف كما هو مشهور عن الشافعي عقب انتقاله من بغداد إلى مصر ، مع ملاحظة أن الأمر هنا يتعلق بالأحكام المبنية على الاعتبارات العملية الخالصة دون غيرها من الأحكام المتعلقة بالاعتقادات أو تلك التي تستند إلى نصوص محكمة لا تقبل التأويل وتتجرد من ثم عن الزمان والمكان والأعراف سوف نرى كيف تجاوز هذا الحد بعض العلماء المحدثين الذين ذهبوا في مراعاة الظروف والعادات إلى حد اعتبارها مصدراً للتشريع في مجال العلاقات الدولية وليس مجرد عامل يستدعي اختلاف تطبيق الأحكام الجزئية ، وإلى حد إعادة تفسير النصوص الصريحة - كذلك المتعلقة بالجهاد والنسخ - بما يتفق مع ظروف وملابسات الواقع المعاصر بشكل يعيد إلى ذهن فقه لاهوت التحرير ورجال الدين التجديديين في أمريكا اللاتينية ^(٣) ، وبما يفرضه ذلك من صعوبة حقيقية تواجه كل من يحاول فهم موقف الفقه الإسلامي من موضوع العلاقات الدولية إذ سيجد نفسه أمام فقهين أحدهما تقليدي يلتزم تفسير هذه العلاقات انطلاقاً من المبادئ الأساسية الواردة في القرآن والسنة والآخر معاصر يفسر هذه المبادئ من وجهة نظر الخبرة الواقعية ويعيد تخريج الأحكام المتعلقة بالتعامل الدولي في ضوء ما آل إليه حال المسلمين في الوقت الراهن ، وهو ما يدعونا إلى إعادة التأكيد على أن التقييم الحقيقي لكل معطى فقهي - تقليدي أو معاصر - يفترض تحليل العلاقة بينه وبين متغيرات الوسط أو البيئة التي أفرزته .

والحقيقة أن مشكلة التعارض بين بعض معطيات الفقه الإسلامي التقليدي والمعاصر فيما يتعلق بقضايا التعامل الخارجي لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء عنصر العرف بمعناه الواسع والذي ينصرف إلى الزمان والمكان والأحوال والظروف والوقائع وغير ذلك من متغيرات الواقع التاريخي ،

(١) مصطفى عبد الرحيم أبو عجيبة : العرف وأثره في التشريع الإسلامي (طرابلس - ليبيا : للنشأة العلمية للنشر ، ١٩٨٦)؛

ابن قيم : أعلام اللوطين ، مرجع سابق ، ١٤/٣ ، ٨٩ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٤٨ -

٥٠٥ ، عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة للختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦ ، ٤٠١ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد

الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٣٠ .

(٢) المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ ، ٤٤٩ .

(٣) راجع عبد العزيز عبد الغني صقر : دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية ، تحليل تجريبي ، رسالة دكتوراه

(جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، ١٩٩٠) ص ٥٤٠ وما بعدها .

فالفقه التقليدي وحتى غلق باب الاجتهاد في بداية القرن الرابع الهجري لا يماري أحد في إيناعه وازدهاره وبلوغه مرتبة العلم بمعناه الحقيقي وما ذلك إلا لتكيفه مع الواقع وارتباط تطور مناهجه بنمو معارفه العملية كما رأينا ، رغم ذلك فإننا نسجل هنا تقصير الفقه التقليدي في معالجة موضوع العلاقات الخارجية وتقديم تصور متكامل بهذا الخصوص على الرغم من أن الدولة الإسلامية في عصر الفقهاء الأربعة كانت قد بلغت أوج عظمتها وامتد سلطانها شرقا وغربا ودخلت في علاقات سلم وحرب وتعاهد مع جيرانها دون أن يصاحب ذلك محاولة متكاملة لمواجهة هذه العلاقات بالمناقشة والتحليل والبناء الفكري بل وعلى الرغم من أن الإمام أحمد بن حنبل قد شهد الصراع بين الأمين والمأمون - ابني الرشيد العباسي - والذي استمر طوال أربع سنوات (١٩٤-١٩٨هـ) ورأى كيف اعتمد الأمين في صراعه مع أخيه على جيش فارسي ، بل وكيف اعتمد المعتصم من بعده على الترك لقتال الروم ثم انقلبهم عليه بعد ذلك ^(١) ، إلا أنه لم يفرد لظاهرة الاستعانة بغير المسلمين وخاصة في حالة نشوب حرب بين طرفين مسلمين مبحثا مستقلا في فقهه ، وإذاً لكان معينا يتنفع به في محاولات تقييم الحروب العديدة التي باتت تنشب بين الدول الإسلامية كاخرب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية وغيرهما ونفس الشيء يمكن أن يقال عن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الذي عاصر فترة الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) وسقوط دولة بني أمية في الأندلس وبداية عصر الطوائف والصراخ بين العرب والبربر والصقالبة واستعانة بعضهم على بعض بالتصاري ^(٢) .

ورغم هذا الإسهام الضئيل للفقه التقليدي في مجال العلاقات الدولية - وفي كل ما له صلة بظاهرة السلطة بصفة عامة - إلا أننا يجب أن نعترف - في ضوء ما سبق وذكرناه - أن الفقه التقليدي قد ظل ينمو ويتكيف مع الواقع حتى العصر العباسي وأنه استطاع أن يحدد بشكل واضح أصوله وقواعده العامة المجردة ويطور من مناهجه حتى بلغ المرحلة العلمية التي سمحت له بمواجهة أغلب الحاجات والمشكلات التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلامي آنذاك في إطار الشرع وبما أدى دائما إلى إحداث تقارب ملحوظ بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي .

وبحلول القرن الرابع الهجري كان باب الاجتهاد الفقهي قد أغلق وانتهى - نظريا على الأقل - عصر المجتهدين المستقلين ليبدأ عصر التبعية والتقليد ^(٣) الذي انقطعت فيه صلة الفقه بالواقع

(١) راجع حول ذلك : ابن العماد : شلوات الذهب ، مرجع سابق ، ١/٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥٤ - ٤٦/٢ ، ٤٧-٥١ ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/٣٥٣ ، ١١/٢ ، أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ١/٢١٥ - ٢١٩ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٣٨ .

(٢) راجع : أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ١/٤٦٣ وما بعدها ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ص ٢٠-٢١ .

(٣) قال العلماء بخلق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري واعتبروا آخر المجتهدين محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) وكان من أصحاب المذهب التي درست كالارزاعي والثوري وغيرهما ، وله كتاب في أصول مذهبه وضعه على غرار كتاب

فاتسعت الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي اللاحق على غلق باب الاجتهاد . وقد زاد اتساع الهوة في الوقت الراهن وبعد انقضاء أكثر من عشرة قرون على غلق باب الاجتهاد مما دفع البعض إلى الدعوة لاستبعاد النظرية التقليدية في الشئون الخارجية باعتبارها نظرية تاريخية لا تصلح لمواكبة الجماعة الدولية المعاصرة ولا تضع في اعتبارها ما أصبح عليه حال الدول الإسلامية وهكذا فسرت الهوة بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي على أنها نتيجة لقصور في التراث الفقهي الذي لا يزال يرتبط بالواقع السياسي السابق على القرن الرابع الهجري مما يتطلب استبعاده وبلورة فقه إسلامي معاصر يساير بلغته ومدركاته وأحكامه موكب الأسرة الدولية في هذه اللحظة.

هذه الدعوة تلففها العديد من الكتاب والباحثين ممن لا تتوافر فيهم أهلية الاجتهاد وشروطه وفي غياب أي تصور مجرد لأصول وقواعد فقهية فقاموا بمحاولة التقريب بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي الراهن من خلال مجموعة من الاجتهادات تقلب رأساً على عقب الأسس التي قام عليها الفقه التقليدي في صياغته لمركاته وأحكامه المتعلقة بالشئون الخارجية وعلاقات المسلمين بغيرهم وبطبيعة الحال فقد أثارَت هذه الاجتهادات مشكلة أمام الباحثين في مجال العلاقات الدولية فهناك فقه تقليدي يعبر عن المبدأ الشرعي دون أن يتجاهل الواقع والأعراف المعاصرة له ، وهناك فقه معاصر - إن صح التعبير - يجسد الواقع دون أن يمتلك مؤهلات التفقه والاجتهاد التي تسمح له بفهم المبدأ الشرعي في إطار نظرية عامة للأصول والقواعد. ولا شك أن اكتشاف الدلالة الحقيقية للمصادر الشرعية فيما يتعلق بموضوع التحليل وفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والمبدأ الشرعي والواقع السياسي من شأنه أن يحسم هذا الاختلاف بين معطيات الفقه التقليدي والاجتهادات المعاصرة ، وهنا بالتحديد تكمن أهداف وأهمية التحليل عند هذا المستوى المرتبط بالأصول.

طبيعة الفقه الإسلامي وموقفه من تحليل العلاقات الدولية : دراسة مقارنة :

من الغريب أن الفقه التقليدي الذي اتسم بالحيوية والديناميكية والتكيف قد اتهم - ظلماً - بعد غلق باب الاجتهاد بالجمود والتحجر والعجز عن تلبية الحاجات الجديدة ، وهو اتهام فيه تجن ويعبر عن عدم فهم المدلولات الحقيقية لعلم الفقه ولغلق باب الاجتهاد وللتقليد الفقهي.

فالفقه الذي توافرت فيه الشروط الضرورية لنشأة العلم وارتقت مناهجه حتى بلغت المرحلة الاستنباطية لا بد وأن يكون قادراً كأي علم على التحول إلى نسق مفتوح يقبل الاضافة والتعديل

الرسالة للشافعي وأطلق عليه أيضاً "كتاب الرسالة" . راجع حول ذلك : الطبري : تهذيب الآثار ، تحرير محمد بن محمد شاكر (القاهرة : مطبعة المدني ، د.ت) ، ١٠/٤ - ١١ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب : مرجع سنن ، ٢/٢٦٠ د.ت ؛ سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/٩٥ د.ت ؛ محمد أنيس عبادة : التشريع الإسلامي (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٧٢) ص ٩٥ .

في النظرية التي يقوم عليها (أصول الفقه والقواعد الفقهية) استجابة للنموذج الفردي والمستجدات الواقع^(١). الفقه بهذا المعنى لا يعرف السكون أو الجمود ولكنه دائم التعديل في مسلماته ومعطياته تكيفا مع الواقع، وقادر على التعامل حتى مع الوقائع التي لا يحكمها نص أو قاعدة فقهية مقررّة وذلك باستنباط قاعدة فقهية جديدة من جملة النسق الفقهي وتطبيقها على الواقعة الجديدة تماما مثلما يفعل القضاة في النسق القانونية الحديثة حين يضطرون للحكم في كل نزاع يعرض عليهم حتى ولو لم يكن هناك نص صريح ينظمه وإلا اتهموا بجرمة إنكار العدالة^(٢).

أما غلق باب الفقه فيعني وقف النظر الشرعي في المستجدات لا إسقاط المعطيات الفقهية التقليدية - بعد تجميدها ووضعها في قوالب نهائية - عليها، لأن معطيات الفقه ليست نصوصا مقدسة صالحة لكل زمان ومكان ولكنها كما ذكرنا في أكثر من موضع تعبير عن علاقة تفاعل بين فقيه وواقع ونص، وهي إن كانت تفقد حجيتها إن تحررت من ارتباطها بالنص فإنها تفقد حيويتها وفعاليتها إن فقدت صلتها بتطورات الواقع، وقد نجح الفقه التقليدي في التعبير عن علاقة التفاعل هذه بين الفقيه والواقع والنص فكان دائم التطوير في قواعده وطرق استنباطه للأحكام استجابة لمتطلبات الواقع وما تفتقت عنه عقول الفقهاء ودون خروج على النص.

وأما التقليد الفقهي فيعني تجاهل النموذج الفردي والواقع التاريخي والتشبث بأحكام جزئية واقعية ترتبط بممارسة عفى عليها الزمن، ورفض التحديث بلغة العصر بما يعنيه ذلك من تقوقع على الماضي وجمود إزاء كل ما استجد من حالات ووقائع وظروف.

وتأسيسا على ذلك فإننا نرفض وصف الفقه التقليدي بالجمود والتخلف ونرى أن المسئول عن ذلك هو ما أعقب غلق باب الاجتهاد من صب الفقه التقليدي في قوالب نهائية واستدعائه لحكم حالات جزئية واقعية تنتمي إلى واقع تاريخي يختلف في طبيعته وخصائصه عن الواقع الذي نما فيه وتكيف معه الفقه التقليدي. ليس خطأ من قدر الفقه التقليدي إذن أن يرمي بأنه تلون بطبيعة العصر العباسي وظروفه أو أنه يستخدم مدركات لم تعد موضع التقبل في العالم المعاصر أو أنه يركز في مجال العلاقات الخارجية على قانون الحرب لا السلام بسبب تبلوره زمن الفتوحات

(١) راجع: د. حسن عبد الحميد: التفسير الاستمولوجي، مرجع سابق، ص ١٧٥، ٥٤، ٥١، ٥٠، ٦٩، الارتقائية، مرجع سابق، ص ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٦٩.

(٢) اعتبر القانون المصري امتناع القاضي عن الحكم في غير الأحوال المنصوص عليها متعلا بغياب أو غموض النص - وهو ما يعني نقصان القانون - تقصيرا في أداء الواجب. ففي الباب الخامس من قانون العقوبات بعنوان "تجاوز الموظفين حدود وظائفهم وتقصيرهم في أداء الواجبات المتعلقة بها" تنص المادة ١٢٢ منه على أنه ((إذا امتنع أحد القضاة في غير الأحوال المذكورة عن الحكم يعاقب بالعزل وبغرامة لا تزيد على عشرين جنيها مصريا. وبعد امتناعه عن الحكم كل قاض أبى أو توقف عن إصدار حكم بعد تقديم طلب إليه في هذا الشأن... ولو احتج بعدم وجود نص في القانون أو بأن النص غير صريح أو بأي وجه آخر).

الإسلامية أو إنه لا يواكب القانون المعاصر نطاقاً وأشخاصاً...^(١) ولكن في كل ذلك إدانة للعلماء المعاصرين الذين انقسموا ما بين مقلد أبي إلا أن يردد مقولات السابقين دون اعتبار للمنطق التاريخي ، ومستقل ادعى القدرة على ممارسة الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شروطه فإذا به يغلب الواقع الذي يعيش فيه على النص الذي لا يملك طرق التعامل معه ، ويحايد أثر السلامة واكتفى بالاعلان عن ارتباط الفقه التقليدي بطبيعة العصر الذي نشأ فيه وعدم صلاحيته لمعالجة واقع العلاقات الدولية في هذه اللحظة. ونحن إذ نسلم جزئياً بصحة هذه الملاحظة الأخيرة وبصفة خاصة في ضوء الهوة بين النظر الفقهي التقليدي والواقع المعاصر والتي تمتد على مدى أحد عشر قرناً من الزمان ، فإننا نضيف إلى ذلك بعض الملاحظات العملية في شكل مجموعة من القضايا نحتسب بها هذه الدراسة عن الفقه الإسلامي وبرحاء الانتفاع بها في محاولة فهم طبيعة علم الفقه ودوره الخلاق في تعرف الأمة على إرادة الشارع في كل ما تفرضه الحياة اليومية من حاجات ومستجدات في الداخل وفي الخارج سواء بسواء:

أولاً : أنه من غير المتصور عقلاً توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجري. والأقرب إلى الصحة أن الفقه قد واصل عطائه على امتداد القرون التالية وواجه كل عصر بأحكام جديدة قياساً على مبادئ الشريعة ومقاصدها وكل ما في الأمر أن ذلك قد تم بشكل جزئي فرضه غياب النبوغ الفقهي القادر على التأصيل المتكامل من جهة ثم الاحتكاك بالحضارة الغربية وما خلفه من قوانين وضعية من جهة أخرى . يؤكد ذلك أمران : الأول هو طبيعة علم الفقه نفسه كنسق حركي مفتوح ومرتبطة بالحياة اليومية وقادر دائماً على تجديد ذاته ومواجهة كل ماتطرحة الممارسة العملية من قضايا وحاجات^(٢) ، والأمر الثاني هو استمرار الأمة الإسلامية حتى هذه اللحظة ومخافظتها على خصوصيتها وهويتها وهو أمر يستحيل تحقيقه بدون الاستدعاء المستمر للفقه من أجل التكيف والتعرف على الحكم الشرعي في القضايا والمشكلات المستحدثة . إن تكيف الأمة الإسلامية مع الواقع رغم اختلاف المكان والزمان لأكثر دليل على استمرار النشاط الفقهي ، ومن غير المتصور أن يحافظ مسلمو الاتحاد السوفيتي سابقاً أو الصين أو الولايات المتحدة أو فرنسا أو غيرها من الدول على هويتهم دون الاعتماد على فقه حيوي

(١) د محمد طلعت الغنيمي : قانون الإسلام في الاسلام - دراسة مقارنة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) ص ١٤ ، ١٨ ، ٢٨ ، ٣٣ .

(٢) هذه حقيقة يمكن البرهنة عليها أيضاً بالعودة الى كتب الطبقات والتراجم التي تؤكد أن الاجتهاد لم ينقطع عن الحقيقة وهو ما أثبت السيوطي بذكر بعض ممن عرفوا بالاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري كثر الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن دقيق العيد وابن تيمية (ت ٨٢٧هـ) وولده تاج الدين (ت ٧٧١هـ) وابن النير الاسكندراني (ت ٨٠٣هـ) والشيخ سراج الدين البلقيني ثم ولده جلال الدين (ت ٨٢٤هـ) وتنمينه ولي الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) ومحمد الدين الشيرازي وكمال الدين بن المهام (ت ٨٦١هـ) وشرف الدين النجاشي وغيرهم . راجع السيوطي : تقرير الاستاذ في تفسير الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٦٦ .

يستملون منه الأحكام العملية التي ترتبط بظروفهم وغط حياتهم ، كما أنه من غير الواقعي الادعاء بأن الدولة العثمانية لم تؤسس علاقاتها مع العالم الخارجي بل ومع المواطن المسلم على مفهوم الجهاد فالموكد أن ارتكازها على فقه الجهاد كان أحد أسباب قوتها الروحية من جهة وأحد معوقات تطور مفهوم القومية العربية من جهة أخرى^(١) . كما لعب فقه الجهاد دورا أساسيا في كفاح الشعوب المسلمة ضد الاستعمار ولا تفتأ الدول الإسلامية تستدعيه في حروبها مع الدول غير الإسلامية بل وفي حروبها مع بعضها البعض وليست حروب التحرير من الاستعمار أو حروب العرب مع إسرائيل أو الحروب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية سوى بعض الأمثلة بهذا الخصوص ، بل وقد أعيد صياغة فقه الجهاد على مستوى السلوك الفردي في لبنان لكي يستوعب أيضا ظاهرة مشاركة بعض الأفراد المسلمين في الصراع الدولي عن طريق التضحية بالذات في سبيل تدمير منشآت ومصالح تنتمي إلى أطراف خارجية لإجبارها على الانسحاب أو تعديل مواقفها في المحافل الدولية فيما عرف في الدوائر الغربية بظاهرة الارهاب الدولي^(٢) . بغض النظر عن تقييم هذه الوقائع ، فإنها تؤكد أن النشاط الفقهي - بمعنى النظر العقلي المستند إلى الأصول - قد ظل أحد عناصر الاستمرارية الثابتة في الذات الإسلامية منذ نشأته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحتى هذه اللحظة . قد تختلف قوته من مرحلة لأخرى إلا أنه ظل عنصراً ثابتاً في الوعي الجماعي بسبب ارتباطه بالحياة اليومية ومن ثم الحاجة الملحة لاستدعائه كلما استجد جديد تحقيقا للتكيف وحفاظا على صلة الأمة الإسلامية بمصادر التشريع في آن واحد .

ثانياً : أنه من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح كله لتنظيم علاقات المسلمين الدولية وإنما الصحيح القول إنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقاً بأحكام جزئية لارتبطت بظروف عصر معين أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، وهي أحكام يمكن التعرف عليه في ضوء التفسيرات السوسولوجية والسيكولوجية والاستمولوجية على نحو ما بيناه آنفاً ، أما ما عدا ذلك من أحكام عامة مستنبطة من الأصول فإنها تصلح بطبيعة الحال للتعرف على الحكم الشرعي في العديد من قضايا التعامل الخارجي كالمعاملات والأسرى والجاسوسية وأخلاقيات الاحتكاك العضوي وغيرها رغم ذلك فلا بد من الاعتراف بالعديد من الصعوبات التي تعترض طريق التعامل مع الفقه التقليدي المتعلق بالعلاقات الخارجية . فهناك أولاً صعوبة التعرف على مدى تعبير المعطى الفقهي عن علاقات التفاعل بين

(١) عبد العزيز عبد الغنى صقر : نظرية الجهاد في الإسلام ، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم

السياسية ، ١٩٨٣) ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢) نفس المرجع السابق . ص ٢٨ - ٢٩ ، ٤٢٣ - ٤٢٤ ؛ عبد العزيز عبد الغنى صقر : دور الدين في الحياة السياسية ،

مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ ناعوم شومسكي : الارهاب الدولي - الاسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة : سينا

للنشر ، ١٩٩٠) ص ٦٠ .

الفقيه والواقع والنصي إذ يتطلب ذلك دراسة الواقع التاريخي الذي ظهر فيه المعطى الفقهي بمتغيراته المتعددة ثم هناك ثانياً صعوبة فهم الخطاب الفقهي الذي يتسم بغرابة اللغة وصعوبة المصطلحات بالنسبة لنا - بما يفرضه ذلك من ضرورة التمكن من اللغة العربية والرجوع إلى كتب أصول الفقه للبحث في معاني الألفاظ الفقهية^(١). وهناك ثالثاً صعوبة تجميع الجزئيات المتعلقة بالتعامل الخارجي بعد معرفة مواطنها بالنظر إلى أن مصنفات الفقه لم تخصص باباً مستقلاً لمعالجة العلاقات الخارجية ولكنها اقتصر على تناول جزئيات منها فقط تحت أبواب متفرقة كالجهاد والسير والجزية والأموال والبعوث وغيرها دون أي محاولة لجمع هذه الجزئيات في إطار فكري متكامل، ثم هناك أخيراً صعوبة الإحاطة بمعطيات مجموعة كبيرة من العلوم والفنون الخادمة لعلم الفقه والتي يشكل التعرف عليها مدخلاً ضرورياً للتعامل مع كتب الفقه ومن أمثلة هذه العلوم والفنون: أصول الفقه، اختلاف الفقهاء، القواعد الفقهية، الفروق، الأشباه والنظائر، تخريج الفروع على الأصول، مقاصد الشريعة، الألغاز الفقهية، الحيل الفقهية أو المخارج وغيرها^(٢).

جميع هذه الصعوبات تتطلب تكاتف العلماء من مختلف التخصصات من أجل إعادة صياغة الفقه التقليدي من خلال عمليات التبسيط اللغوي والتنظيم الموضوعي والتوثيق والفهرسة والتكشيف وربط المعطيات الفقهية بواقعها التاريخي والتعريف بمتهج كل فقيه وطرق استنباطه للأحكام والعوامل الذاتية التي خضع لها وغير ذلك من العمليات التي تسمح بالكشف عن الدلالة الحقيقية للمعطى الفقهي وتعين على فهمه.

ثالثاً: إن الجهود يجب ألا تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدي ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وملاحقة تطورات الواقع وصياغة حياة المسلمين بحيث تمكنهم دائماً مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع بل أن التطورات الأخيرة المرتبطة بانهيار الشيوعية وبروز الحزام الإسلامي الممتد في جنوب آسيا والذي أصبح يضم أيضاً الجمهوريات السوفيتية ذات الأغلبية المسلمة لتفرض على العلماء المعنيين عدم الاكتفاء على إعادة صياغة فقه التعامل الخارجي التقليدي وتطويره بحيث يملأ مناطق الفراغ في الواقع المعاصر، بل وإيضاً الانفتاح بالنسق الفقهي بحيث يكون قادراً على استشراف المستقبل وتهيئة المسلمين لكل الاحتمالات الممكنة على نحو ما اشتهر به فيما مضى النسق الفقهي الحنفي^(٣) فأين علماء الفقه المعاصرين من هذه المهام الجسام؟

(١) يراجع أيضاً بهذا الخصوص: قاسم لقونوي: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق د. أحمد عبد الرزاق الكبيسي (جدة: دار الوفاء، ١٩٨٦) ص ١٨١ - ١٩٠.

(٢) للإلمام بموضوعات هذه العلوم ونسبها راجع: د. جمال الدين عطية: لتطور الفقهي، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٣.

(٣) تميزت مدرسة أبي حنيفة ببقائه للمستقبل بمعنى الاقتناء في مسائل لم تقع ولكنها محتملة الوقوع حتى سمي أتباعه (الأحناف) لكثرة افتراضهم للواقع وقولهم رأيت لو حدثت كذا وكذا... ولاشك في أن هذا التحليل المستقبلي ضرورة لمواجهة

من المؤسف أن نقول إن العلماء قد تقاعسوا عن أداء أي من المهام الثلاث وأنهم لذلك لم يدعوا للمشاركة في صياغة الفقه المعاصر المرتبط بمجال التنظيم الدولي والعلاقات الدولية ، كما أبقى الفقه المعاصر إلا أن يتجاهل كل ماله صلة بالتراث الفقهي الإسلامي باعتباره تقليديا وصعب الفهم ويتسم بالتعدد والاضطراب كما يرتبط بمحضرة تاريخية دالت أيامها وغابت شمسها وكان من نتيجة ذلك أن خضع العالم الإسلامي المعاصر - على اتساعه - في علاقاته الدولية لقوانين وأحكام من وضع الغير يتعارض بعضها مع مبادئ الشريعة ويؤدي بعضها إلى ضياع الشخصية والهوية الإسلامية وتوائم كلها مصالح وحاجات العالم المسيحي الغربي الذي احتكر عملية صياغة هذه الأحكام والقوانين وفقا لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها ومصالحها ووضع تصوره للنظام الدولي بحيث تتطابق فعالياته مع الإدراك السياسي الغربي الذي تشكل القيم المسيحية أحد أهم عناصره الأساسية.

والحقيقة أن هذا الوضع واستمراره ليس راجعا كلية لسيطرة العالم الغربي وتحكمه في القانون الدولي المعاصر ، ذلك أن هذا التشريع - ومنذ التوقيع على ميثاق الأمم المتحدة في يونيو ١٩٤٥ - لا يزال يفسح المجال لتمثيل (النظم القانونية الرئيسية في العالم) ويعلن أن من بين مصادره (مبادئ القانون العامة التي أقرتها الأمم المتحدة)^(١) ومعنى هذا أن غياب الإسهام الإسلامي في الفقه المعاصر المتعلق بالعلاقات الدولية إنما يرجع أيضا - وربما أساسا - إلى غياب أي نظام قانوني إسلامي دولي متكامل أو نظرية إسلامية في العلاقات الدولية قادرة على مخاطبة العالم (المعاصر) و (المتمدن) وهذا بدوره نتيجة مباشرة لتقاعس علمائنا عن مواصلة عملية الاتاج والابداع الفقهي ، بل وعجزهم حتى عن تقديم الفقه التقليدي الخاص بالتعامل الخارجي بلغة علمية معاصرة. ويرتبط بذلك أن بعضا ممن يدعون لضرورة فتح باب الاجتهاد اليوم يأبون إلا الفقه المتكامل والفقيه القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين وتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامي بعلاقاته الداخلية والخارجية وذلك على غرار الفقه التقليدي والفقهاء المجتهدين المستقلين ولما كان الإطار الذي نعيشه يأبى أن يجود بمثل هؤلاء المجتهدين الأعلام ، فإن هذه الدعوة تتركز في النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير حتى في بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة في مجال العلاقات الدولية والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين.

وإذا كانت الفترة الأخيرة قد شهدت خروجاً على هذا التصور عندما ظهرت اجتهادات جديدة جزئية في مجال العلاقات الداخلية (البنوك وشهادات الاستثمار - الأحوال الشخصية - تحديد النسل - عمل المرأة ... إلخ) فلماذا الإحجام عن ولوج باب الاجتهاد فيما يتعلق

الحالات المحتملة وتجنب الأضرار الناجمة عن المفاجأة والمباغطة ، كما أن التخطيط لمستقبل أفضل من الخضوع لظروف خطط لها الآخرون بما يناسب عقائدهم ومصالحهم .

(١) مادة ٩ ومادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية .

بقضايا العلاقات الدولية التي تفرضها طبيعة الإطار الدولي المعاصر والتي لم تعرف في مرحلة الفقه التقليدي (أسلحة الدمار الشامل ، الديون ذات الفوائد ، الاحتكام إلى منظمة عالمية كالأمم المتحدة ...) ولماذا نحصر أنفسنا بين خيارين: إما الفقه الكلي أو لا فقه ؟ ولماذا نتردد في فتح باب الاجتهاد مع تقديم وسائل ضبطه كجعله جماعيا من خلال منظمات إسلامية أو مجامع فقهية تنشأ لهذا الغرض ؟

على أي حال ليس هذا موضع مناقشة قضية غلق أو فتح باب الاجتهاد ^(١) ، ولكن يتعين القول إنه إذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقهيا أملتته ظروف موضوعية ، فإن استخدام العقل وبندل الجهد في التفكير والتدبر والتفقه في أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية ومواجهة قضاياها في إطار مبادئ ومقاصد الشرع ، وسيكون ذلك أفضل من الدخول في علاقات في ظل قانون دولي يغلب عليه الطابع الغربي - كما بنا واضحا خلال الحرب العراقية الكويتية - أو من الانتظار طويلا حتى يظهر الفقيه القادر على فتح باب الاجتهاد بما يملكه من قدرات تسمح له بصياغة وتقديم منهج فقهي معاصر ومتكامل يأخذ مكانه في صياغة قواعد القانون الدولي ويساهم في عملية تطويره لصالح الدول الإسلامية.

وأخيراً فإننا نخشى كل مغامر في هذا المجال من محاولة تغليب الوضع المزدري للعالم الإسلامي في الواقع الدولي الراهن على المبدأ الشرعي ، أو السعي لتقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي الذي نعيشه عن طريق تأويل الأحكام حتى تخرج عن حقيقة دلالاتها ولي أعناق النصوص لكي تتطابق مع معطيات الظروف الراهنة وذلك لمجرد إظهار مسايرة الفقه الإسلامي لموكب الجماعة الدولية فإن الأحكام ستظل تكسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بإرادة الشارع لا بإرادة المجتمع الدولي . كما أن مهمة الفقه تقتصر على استنباط الأحكام من النصوص أو على هديها وليس إصدار أحكام منفصلة عن النصوص أو ضدها.

(١) انفراد للذهب الحنبلي بالقول بعدم إغلاق باب الاجتهاد وعدم حوزة كل عصر من مجتهدي اعتبار ذلك فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الباقيين وإلا أمروا جميعاً . وبناء عليه فإن الحنابلة -والشيعة أيضاً مع خلاف في التفاصيل- يعتبرون باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً لكل من استأهل أن يكون مجتهداً . راجع حول ذلك : د. سالم عيسى الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ١/٤٤٨-٤٧٠ ؛ السيوطي ، تقرير الاستاذ ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .

قائمة المراجع

- ١ - آدم متر ، اخضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام ، محمد عبد الهادى أبو ريدة (القاهرة : مكتبة الخانجي ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٧) .
- ٢ - الأمدى ، سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد (الشافعى) ، الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق ابراهيم نعجوز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .
- ٣ - ابن أبى زريع ، سنوك المائت فى تدبير الممالك ، تحقيق : حامد ربيع (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ م) .
- ٤ - ابن الاثير ، الكام فى تاريخ . تحقيق : الفداء عبد الله القاضى (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧) .
- ٥ - ابن باديس ، آثار ابن باديس ، إعداد عماد الطالبي (الجزائر ، د.ن ، ١٩٦٨) .
- ٦ - ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بهامش كتاب منهاج السنة (بيروت : دار الكتب العلمية ، د. ت) .
- ٧ - ابن تيمية ، اجواب الصحيح لمن يدل ديس للمسيح ، تقديم على السيد صبح المدنى ، (القاهرة : مكتبة المدنى ، د. ت) .
- ٨ - ابن تيمية ، مقدمة فى أصول التفسير : تحقيق محيى الدين الخطيب (القاهرة ، المكتبة السلفية : د. ت) .
- ٩ - ابن حجر ، فتح البارى (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) .
- ١٠ - ابن حزم الأندلسى . الإحكام فى أصول الأحكام (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٤) .
- ١١ - ابن حزم الأندلسى : الفصل فى المن والاهواء والنحل (بيروت : دار الجليل ، د. ت) .
- ١٢ - ابن حزم الأندلسى ، انبئة كفاية فى أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .
- ١٣ - ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) .
- ١٤ - ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر (ت ٦٨١هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق احسان عباس (بيروت : دار الثقافة ، د. ت) .
- ١٥ - ابن الربيع الشيبانى ، تيسير الأصول إلى جامع الأصول (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٣٤)

- ١٦ - ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري ، الطبقات الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) .
- ١٧ - ابن الصلاح الشهرزوري ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣هـ) ، أدب المفتي والمستفتي ، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) .
- ١٨ - ابن العربي ، العواصم من القواصم ، تحقيق محي الدين الخطيب (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٥ ، ١٣٩٩هـ) .
- ١٩ - ابن العماد الحنبلي ، أبو الفلاح عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) .
- ٢٠ - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٧٧) .
- ٢١ - ابن قتيبة ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨) .
- ٢٢ - ابن قدامة ، المغنى (القاهرة : مطبعة نشر الثقافة الإسلامية ، د. ت) .
- ٢٣ - ابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بدون بيانات) .
- ٢٤ - ابن كثير ، البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) .
- ٢٥ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٨٠) .
- ٢٦ - ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك ، السيرة النبوية ، تحقيق عبد الرؤوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) .
- ٢٧ - أبو الأعلى المودودى ، شريعة الإسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية ، ترجمة سمير عبد الحليم إبراهيم ، مراجعة عبد الحليم عويس ، (القاهرة دار الصحوة ، ١٩٨٥) .
- ٢٨ - أبو الأعلى المودودى ، المبادئ الأساسية لفهم القرآن ، (القاهرة : دار التراث العربى ، د. ت) .
- ٢٩ - أبو الأعلى المودودى ، مقدمة ترجمة القرآن ، (الرياض : مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٧٦) .

- ٣٠ - أبو البركات ابن الانباري ، البيان في غريب اعراب القرآن ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠) .
- ٣١ - أبو الوفاء أحمد عبد الاخر ، التأمر على التاريخ الإسلامي (القاهرة : د.ن ، ١٩٩٠) .
- ٣٢ - أبو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم الانصاري : اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، تصحيح وتعليق ابو الوفاء الأفغاني (القاهرة : مطبعة الوفا ، ١٣٥٧هـ) .
- ٣٣ - أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٩) .
- ٣٤ - أحمد بن عبد العزيز المبارك ، نزول القرآن ، كتاب الأصالة ، ضمن : ملتقى القرآن الكريم : محاضرات وملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر ، الجزائر : ٢ - ٨ ذوالقعدة ، ١٤٠١هـ ، ١ - ٧ سبتمبر ١٩٨١ ، قسنطينة ١٩٨٣ .
- ٣٥ - أحمد حجازي السقا ، لا نسخ في القرآن (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٧) .
- ٣٦ - أحمد الحصري ، الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية في الإسلام ، (القاهرة : مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٠) .
- ٣٧ - أحمد الشرباصي ، الأئمة الأربعة (القاهرة : كتاب الهلال ، ١٩٦٤) .
- ٣٨ - أحمد عطية الله ، حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث ، ١٩٨٠) .
- ٣٩ - أحمد محمد كنعان ، أزمتا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ٢٦ ، الحرم ١٤١١هـ - أغسطس ١٩٩٠) .
- ٤٠ - ادوار سعيد ، الاستشراق : المعرفة - السلطة - الانشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١) .
- ٤١ - ادوار سعيد ، تغطية الإسلام : كيف تتحكم وسائل الاعلام الغربى فى تشكيل ادراك الآخرين وقهرهم ، ترجمة سميرة نعيم خورى ، (بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٣) .
- ٤٢ - إسماعيل الكيلاني ، لماذا يزيفون التاريخ ويعبثون بالحقائق ؟ (بيروت - دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٧) .
- ٤٣ - الاصفهاني ، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر ، د.ت) .
- ٤٤ - الاصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت : دار المعرفة ، د.ت) .

- ٤٥ - أكرم ضياء العمرى ، المجتمع النبوى فى عهد النبوة الجهاد ضد المشركين ، (المدينة المنورة ، د. ن ، ١٩٨٤) .
- ٤٦ - السيد أحمد عبد الغفار ، قضايا فى علوم القرآن تعين على فهمه (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤) .
- ٤٧ - السيد صالح عوض ، بحث فى التعارض والتزجيج عند علماء أصول الفقه ، (مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، العدد ٨ ، جمادى الأول ١٣٩٧هـ) .
- ٤٨ - باقر الصلر ، المدرسة القرآنية (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٨١) .
- ٤٩ - البعلى ، مختصر أصول الفقه (مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، د. ت) .
- ٥٠ - بكر مصباح تنيرة ، التاريخ والتحليل السياسى (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ١٩٧٦) .
- ٥١ - البيهقى ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، الجامع لشعب الايمان ، تحقيق عبد العلى عبد الحميد حامد ، (بومباى - الهند : الدار السلفية - دار الريان للتراث القاهرة ، ١٩٨٦) .
- ٥٢ - البيهقى ، معرفة السنن والآثار ، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، د. ت) .
- ٥٣ - الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، (القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٦٧هـ) .
- ٥٤ - جعفر عبد السلام ، قواعد العلاقات الدولية فى القانون الدولى فى الشريعة الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١) .
- ٥٥ - جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكائنها فى التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٨٣) .
- ٥٦ - جمال الدين عطية ، التنظير الفقهي ، القاهرة ، المؤلف ، ١٩٨٧ .
- ٥٧ - جمال الدين عطية ، دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لاغراض التكشيف ، (القاهرة ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٩) .
- ٥٨ - جمال عبد الهادى ، وفاء محمد رفعت ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى : لماذا وكيف (القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٨٦) .
- ٥٩ - جوزيف شاخت ، الشريعة الإسلامية ، فى : شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة حسين مؤنس واحسان صدقى العمدة (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ديسمبر ١٩٧٨) .

- ٦٠ - الجويني ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة : مطابع الدوحة الحديثة ، ١٣٩٩ هـ) .
- ٦١ - حامد ربيع ، الإسلام والقوى الدولية (القاهرة : دار الموقف العربي ، ط ١ ، ١٩٨١) .
- ٦٢ - حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥) .
- ٦٣ - حامد ربيع : محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٨ - ١٩٧٩) .
- ٦٤ - حامد ربيع ، نحو ثورة القرن الواحد والعشرين : الإسلام والقوى الدولية (القاهرة : دار الموقف العربي ، ١٩٨١) .
- ٦٥ - حسن البنا ، مقاصد القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الشهاب ، ١٩٧٨) .
- ٦٦ - حسن عبد الحميد ، التفسير الاستمولوجي لنشأة العلم (الكويت : سلسلة عالم الفكر ، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٦) .
- ٦٧ - حسن عبد الحميد ، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الاسلامي - المنهج في النسق الفقهي الاسلامي (الكويت : حويلات كلية الآداب ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧) .
- ٦٨ - خالد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير وقواعده ، (بيروت : دار النفائس ، ط ٣ ، ١٩٨٦) .
- ٦٩ - الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت : كتاب الفقيه والمتفقه وأصول الفقه (القاهرة : زكريا علي يوسف ، ١٩٧٧) .
- ٧٠ - دار الانصار ، رسالة موجزه في حكم سب الصحابة (القاهرة : دار الانصار ، ط ١ ، ١٣٩٨ هـ) .
- ٧١ - الدهلوي ، ولي الدين ، الفوز الكبير في أصول التفسير ، (القاهرة : مجلة الأزهر ، رجب ١٤٠٤ هـ) .
- ٧٢ - الدهلوي ، ولي الدين : المسوى شرح الموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) .
- ٧٣ - زاهر عواض الامعي ، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ، (الرياض ، د.ن ، ١٤٠٥ هـ) .
- ٧٤ - الزركش ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق ابو الفضل ابراهيم ، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٧٥) .

- ٧٥ - الزيلعي ، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي ، نصب الراية لأحاديث الهداية، مع حاشية بغية الأملعي في تخريج الزيلعي (القاهرة : دار الحديث ، د.ت) .
- ٧٦ - سالم علي البهنساوي ، الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار (الكويت : دار القلم ، ط١ ، ١٩٨٥) .
- ٧٧ - سالم علي الثقفي ، مفاتيح الفقه الحنبلي (القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٧٨)
- ٧٨ - سليمان بن عبد القوي البغلادي ، الأكسير في علم التفسير ، تحقيق عبد القادر حسين ، (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٧) .
- ٧٩ - سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) .
- ٨٠ - سيدة إسماعيل الكاشف ، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه (بيروت : دار الرائد العربي ، ١٩٨٣)
- ٨١ - سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر " رؤية اسلامية " ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مركز البحوث والدراسات السياسية (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٨٩) .
- ٨٢ - السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن (القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٥٨) .
- ٨٣ - السيوطي ، تقرير الاسناد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق فؤاد عبد المنعم (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) .
- ٨٤ - السيوطي ، الخصائص الكبرى (بيروت : دار القلم ، د.ت)
- ٨٥ - السيوطي ، لباب النقول في أسباب النزول ، (بيروت : دار احياء العلوم ، ١٩٧٨) .
- ٨٦ - السيوطي ، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٠ هـ) .
- ٨٧ - الشاطبي ، الاعتصام ، تحقيق محمد رشيد رضا ، (القاهرة : دار التراث العربي ، د.ت) .
- ٨٨ - الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، (القاهرة : المكتبة التجارية ، د.ت) .
- ٨٩ - شعبان محمد إسماعيل ، التشريع الإسلامي : مصادره وأطواره ، (القاهرة ، المؤلف ، ١٩٧٧) .
- ٩٠ - الشهرستاني ، الملل والنحل (القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، ١٩٧٦) .
- ٩١ - الشوكاني ، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول ، (القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٧) .

- ٩٢ - الصادق السالم أحمد الخازمي ، النظم القرآني وأثره في الأحكام ، (طرابلس : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٥) .
- ٩٣ - الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتوير ، (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤) .
- ٩٤ - الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (تونس : مكتبة الاستقامة ، ١٣٦٦هـ) .
- ٩٥ - الطبري ، تاريخ الرسل والملوك (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٩٨٣) .
- ٩٦ - طه بنوي ، النظرية السياسية (القاهرة : للكتب المصري ، ١٩٨٦) .
- ٩٧ - عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٢) .
- ٩٨ - عاصم الدسوقي ، البحث في التاريخ : قضايا المنهج والاشكالات (القاهرة : مكتبة القدس ، ١٩٨٦) .
- ٩٩ - عبد الجبار القاضي ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، (بيروت : دار النهضة العربية ، د. ت) .
- ١٠٠ - عبد الجليل شلي ، الإسلام والمستشرقون ، (القاهرة : مطبوعات دار الشعب ، ١٩٧٧) .
- ١٠١ - عبد الحليم عويس ، بل المسلمون مسلمون وكفى ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٦ ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٨هـ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨) .
- ١٠٢ - عبد الحليم عويس ، تفسير التاريخ : المصطلح ، الخصائص ، البدايات الاولى ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٤١ ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٥هـ / نوفمبر - يناير ١٩٨٤ - ١٩٨٥) .
- ١٠٣ - عبد الحليم عويس ، الغزو الثقافي في المجال التاريخي ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٤٧ ، رجب - رمضان ١٤٠٦هـ / مارس - مايو ١٩٨٦) .
- ١٠٤ - عبد الحليم عويس ، فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٦) .
- ١٠٥ - عبد الحميد الهرامة ، لماذا ندرس السيرة (طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ندوة السيرة ، ١٩٨٦) .
- ١٠٦ - عبد الرحمن على الحجى ، نظرات في دراسة التاريخ الإسلامى (القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠) .
- ١٠٧ - عبد الرزاق بن اسماعيل هرامى ، القراءة الجديدة للقرآن الكريم فى ضوء ضوابط التفسير (الرباط : كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس ، رسالة غير منشورة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، ١٩٨٨) .

- ١٠٨ - عبد الغنى الراجحي ، آدم عليه السلام كما تحدث القرآن الكريم ، (القاهرة : مؤسسة مكة المكرمة ، د. ت) .
- ١٠٩ - عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنة (بيروت : دار القرآن للتراث ، ط ١ ، ١٩٨٦) .
- ١١٠ - عبد القادر أحمد عبد القادر ، الآفات العشرون ، (القاهرة : دار التوزيع للنشر الإسلامية ، ١٩٨٥) .
- ١١١ - عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الانسانية فى ميزان الرؤية الإسلامية ، (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٤) .
- ١١٢ - عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ١٩٧٥) .
- ١١٣ - عبد المتعال الجبري ، لا نسخ فى القرآن ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٠) .
- ١١٤ - عبد المتعال الجبري ، النسخ فى الشريعة الإسلامية كما أفهمه : الناسخ والمنسوخ بين الاثبات والنفي ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٧) .
- ١١٥ - عبد المجيد الشرفي (تقديم وترجمة) ، آفاق الدراسات القرآنية (من كتاب محمد أركون) " قراءات للقرآن " ، مجلة ٢١/١٥ عدد شعبان ١٤٠٣ هـ - مايو ١٩٨٣ .
- ١١٦ - عبد المهدي عبد القادر ، السيرة النبوية فى ضوء القرآن والسنة (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) .
- ١١٧ - عبد الوهاب أبو صفية الحارثي ، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، (عمان ، المؤلف ، ١٩٨٩) .
- ١١٨ - عبد الوهاب المسيري ، هجرة اليهود السوفيت ، (القاهرة : كتاب الهلال ، ديسمبر ١٩٩٠) .
- ١١٩ - عبد المبدى عبد القادر عبد الهادي ، السيرة النبوية فى ضوء القرآن والسنة (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٩٨٨) .
- ١٢٠ - عدنان محمد وزان ، الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر ، السنة الثالثة ، دعوة الحق ، العدد ٢٤ ، ربيع أول ١٤٠٤ هـ - يناير ١٩٨٤ .
- ١٢١ - عفت الشرقاوى ، أدب التاريخ عند العرب : فكرة التاريخ ونشأتها وتطورها (القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦) .
- ١٢٢ - على قراعة ، العلاقة الدولية فى الحروب الإسلامية ، (القاهرة : دار مصر للطباعة ، ١٩٥٥) .

- ١٢٣ - عماد الدين خليل ، دراسة فى السيرة (القاهرة : دار الوفاء ، د. ت) .
- ١٢٤ - عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٣٠ ، أبريل - يونيه ١٩٨٢) .
- ١٢٥ - عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ٨ ، ١٤٠٥ هـ) .
- ١٢٦ - فاروق أحمد حسن ، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة فى القرآن والسنة ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .
- ١٢٧ - فاروق حماده ، مصادر السيرة وتقويمها (الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٩) .
- ١٢٨ - فتحى الدينى ، خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢) .
- ١٢٩ - فرانز روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة صالح أحمد على (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣) .
- ١٣٠ - فؤاد على رضا ، من علوم القرآن (بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨٢) .
- ١٣١ - كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد فى القرآن الكريم : دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية ، (الكويت : دار البيان ، ١٩٧٢) .
- ١٣٢ - كامل على سعبان ، المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨١) .
- ١٣٣ - كمال مصطفى محمد ، منهج الإسلام فى علاج حاضر المسلمين ، (القاهرة ، المؤلف ، ١٩٨٧) .
- ١٣٤ - كمال المنوفى ، أصول النظم السياسية (الكويت : مؤسسة الريعان ، ١٩٨٧) .
- ١٣٥ - لبيب السعيد ، مناهج البحث الاجتماعى فى القرآن الكريم عند علمائه ومفسريه ، (جدة : دار عكاظ ، ١٩٨٠) .
- ١٣٦ - مالك بن أنس ، موطأ الامام مالك - رواية محمد بن الحسن الشيبانى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ، د. ت) .
- ١٣٧ - مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، محمد عبد الله دراز ، تقديم محمود محمد شاكر ، (اصدار ندوة مالك بن نبي ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١) .

- ١٣٨ - المحاسبي ، الحارث بن أسد ، العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسن النوتلى ، (بيروت ، دار الفكر ، ١٩٨٢) .
- ١٣٩ - محمد ابراهيم شريف ، محاضرات فى التاريخ : اتجاهاته ومناهجه ، (القاهرة : كلية دار العلوم ، قسم الشريعة ، ١٩٨٠ - ١٩٨١) .
- ١٤٠ - محمد ابو زهرة ، العلاقات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة ، دار الفكر العربى ، د. ت) .
- ١٤١ - محمد أبو زهرة ، للمعجزة الكبرى : القرآن (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠) .
- ١٤٢ - محمد أركون ، الفكر الإسلامى : قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، (بيروت : مركز الانماء القومى ، ١٩٨٧) .
- ١٤٣ - محمد أركون ، الفكر العربى ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة زدنى علماً ، (بيروت ، باريس ، منشورات دار عويدات ، ١٩٨٥) .
- ١٤٤ - محمد أركون ، لوى غاردية ، الإسلام الأمس والغد ، ترجمة على المقلد ، (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٣) .
- ١٤٥ - محمد أركون ، الوحي - الحقيقة - التاريخ : نحو قراءة جديدة للقرآن ، مجلة ١٥ × ٢١ ، العدد ٧ ، ١٩٨٤ .
- ١٤٦ - محمد أنيس عبادة ، التشريع الاسلامى - أهدافه واتجاهاته (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، سلسلة دراسات فى الاسلام ، يونيو ١٩٧٢) .
- ١٤٧ - محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٢) .
- ١٤٨ - محمد البشبيشى ، العلاقات الدولية الإسلامية ، (القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٦٥) .
- ١٤٩ - محمد حسين الذهبي ، التفسير والمفسرون (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٩) .
- ١٥٠ - محمد الحفناوى ، التعارض والترحيج عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الإسلامى ، (القاهرة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥) .
- ١٥١ - محمد رأفت سعيد ، أسباب ورود الحديث : تحليل وتأسيس (الدوحة : كتاب الامة ، العدد ٣٧ ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤) .
- ١٥٢ - محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٧٣) .

- ١٥٣ - محمد رشاد خليل ، للنهج الإسلامى للدراسة التاريخ وتفسيره (القاهرة : دار المنار ، ١٩٨٤) .
- ١٥٤ - محمد رشيد رضا ، تفسير المنار (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣) .
- ١٥٥ - محمد رضا المظفر ، للنطق (بيروت : دار المعارف للطبعات ، ١٩٨٥) .
- ١٥٦ - محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة (دمشق ، دار الفكر ، ١٩٧٨) .
- ١٥٧ - محمد الصادق عرجون ، القرآن الكريم : هدايته ومعجازه فى أقوال المفسرين ، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٦) .
- ١٥٨ - محمد صادق قمحاوى ، الايجاز والبيان فى علوم القرآن ، (القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، ١٩٨٠) .
- ١٥٩ - محمد بن صامل العليانى ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى (الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) .
- ١٦٠ - محمد طلعت الغنيمى ، قانون السلام فى الإسلام : دراسة مقارنة ، (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) .
- ١٦١ - محمد الطيب النجار ، سيرة الرسول فى ضوء الكتاب والسنة والدراسات الإسلامية المعاصرة (القاهرة : مكتبة الجامعة الأزهرية ، ١٩٧١) .
- ١٦٢ - محمد عبد العظيم الزرقانى ، مناهل العرفان فى علوم القرآن ، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٩٠) .
- ١٦٣ - محمد عبد الكريم الوافى ، منهج البحث فى التاريخ والتدوين التاريخى عند العرب (بنغازى : جامعة قاريونس ، ١٩٩٠) .
- ١٦٤ - محمد عبد اللطيف صالح الفرفور ، نظرية الاستحسان فى التشريع الإسلامى وصلتها بالمصلحة للمرسلة (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) .
- ١٦٥ - محمد عبد الله دراز ، النبأ العظيم : نظرات جديده فى القرآن ، (الكويت : دار القلم ، ١٩٥٧) .
- ١٦٦ - محمد بن علوى بن عيسى المالكى الحسنى ، مالك بن أنس (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، سلسلة البحوث الإسلامية ، ١٩٨١) .
- ١٦٧ - محمد على جريشة ، المشروعية الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) .

- ١٦٨ - محمد عمارة ، على بن أبي طالب - نظرة عصرية جديدة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨) .
- ١٦٩ - محمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٩) .
- ١٧٠ - محمد الغزالي ، كيف تتعامل مع القرآن : فى مدرسة اجراها عمر عبيد حسنة ، (فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩١) .
- ١٧١ - محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، السنة الثانية ، الكتاب الثالث عشر ، مايو ١٩٧٠ - ربيع الأول ١٣٩٠ هـ) .
- ١٧٢ - محمد فهمى علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩) .
- ١٧٣ - محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم للفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٨) .
- ١٧٤ - محمد بن قاسم القادري الحسينى الفاسى ، رفع العتاب والملام عن من قال "العمل بالضعيف اختيارا حرام" ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغلادى (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٥) .
- ١٧٥ - محمد قطب عبد العال ، نظرات فى قصص القرآن ، (دعوة الحق ، السنة السادسة ، العدد التاسع والخمسون ، أكتوبر ١٩٨٦) .
- ١٧٦ - محمد كمال شبانه ، حول السيرة وآدابها (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٨٩) .
- ١٧٧ - محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، (القاهرة : دار الدعوة، د.ت.) .
- ١٧٨ - محمد المبارك ، النظرة الإسلامية إلى الكون والانسان والحياة ، (أعمال ندوة الإسلام ودور الشباب المسلم ، اللقاء العلمى الرابع ، المجلد الأول ، الرياض ١٨ - ٢٥ مارس ١٩٨٩) .
- ١٧٩ - محمد أبو شهبة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، الأزهر : سلسلة البحوث الإسلامية ، السنة الرابعة عشر ، الكتاب الرابع ، (القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٨٤) .
- ١٨٠ - محمد محمود حجازى ، الوحدة للموضوعية فى القرآن الكريم ، (القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٠) .

- ١٨١ - محمد محمود ربيع ، آراء فى الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الايديولوجيات المعاصرة ، (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٥) .
- ١٨٢ - محمد منير الدمشقى ، معجم آيات القرآن الكريم ، (القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، د . ت) .
- ١٨٣ - محمد الهادى كريدان ، مكى القرآن ومدنية ، (طرابلس : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٤)
- ١٨٤ - محمد بن يحيى بن أبى بكر الأشعرى المالقى الأندلسى ، التمهيد والبيان فى مقتل الشهيد عثمان ، تحقيق محمود يوسف زايد (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) .
- ١٨٥ - محمود أحمد عبد الله ، أسس العلاقات الدولية فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة ، جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٨٧) .
- ١٨٦ - محمود بسيونى فودة ، المرشد الوافى فى علوم القرآن ، القاهرة ، مطبعة الامانة ، (١٩٨٢)
- ١٨٧ - محمود شاكر ، أباطيل وأسمار (القاهرة : مطبعة المدنى ، ١٩٧٢) .
- ١٨٨ - محمود شاكر ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨٧) .
- ١٨٩ - محى الدين بلتاجى ، دراسات فى التفسير وأصوله ، (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧) .
- ١٩٠ - مصطفى أحمد الزرقاء ، الاستصلاح والمصالح للمرسله فى الشريعة الاسلاميه وأصول فقها (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) .
- ١٩١ - مصطفى السباعى ، السنة ومكاتها فى التشريع الإسلامى ، (دمشق ، المكتب الإسلامى ، ١٩٧٨) .
- ١٩٢ - مصطفى السباعى ، السيرة النبوية : دروس وعبر (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلاميه ، ١٩٨٨) .
- ١٩٣ - مصطفى شلى ، أصول الفقه الإسلامى ، (بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤) .
- ١٩٤ - مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن ، (القاهرة ، المكتبة التجارية ، ١٩٦٩) .
- ١٩٥ - مصطفى صادق الرافعى ، تحت راية القرآن ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٣) .
- ١٩٦ - مصطفى الصاوى الجوينى ، مناهج فى التفسير ، (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧١)
- ١٩٧ - مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة : العرف وأثره فى التشريع الاسلامى (طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان ، ١٩٨٦) .

- ١٩٨ - مصطفى كمال وصفي ، ليس المسلمون يميناً ويساراً ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ١٦ ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٨هـ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨) .
- ١٩٩ - مصطفى محمد الحديدي الطير ، اتجاه التفسير في العصر الحديث ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، السنة السابعة ، العدد الثامن ، ربيع الأول ١٣٩٥هـ - إبريل ١٩٧٥) .
- ٢٠٠ - مصطفى منجد ، الابعاد السياسية للأمن في الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة - رسالة دكتوراه غير منشورة ، ١٩٩٠) .
- ٢٠١ - المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، اسلامية المعرفة : المبادئ العامة ، خطة العمل ، الانجازات ، (القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٨٦) .
- ٢٠٢ - مناع القطان ، التشريع والفقه في الإسلام - تاريخاً ومنهجاً (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) .
- ٢٠٣ - مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن (السعودية : منشورات العصر الحديث ، ١٩٧١) .
- ٢٠٤ - منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات ، (مؤتمر قضايا للنهضة والعلوم السلوكية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الخرطوم ، ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧) .
- ٢٠٥ - منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة (بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٢) .
- ٢٠٦ - منير شفيق ، ردود على أطروحات علمانية ، (تونس : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) .
- ٢٠٧ - منير الغضبان ، النهج الحركي للسيرة النبوية ، (عمان : مكتبة المنار ، ١٩٨٥) .
- ٢٠٨ - مهدي شمس الدين ، العلمانية ، (الكويت : مكتبة الالفين ، ١٩٧٣) .
- ٢٠٩ - الموسوي ، الامام عبد الحسين شرف الدين ، النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمي للطبعات ، ١٩٦٦) .
- ٢١٠ - موسى شاهين لاشين ، السنة والتشريع (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، مجلة الأزهر ، شعبان ١٤١١هـ) .
- ٢١١ - الميسى ، الشيخ خليل محي الدين ، شرح مسند أبي حنيفة ، مع شرحه للإمام الملا على القاري الحنفي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .

- ٢١٢ - نادية شريف العمري ، إجتهد الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) .
- ٢١٣ - ناعوم شومسكى ، الإرهاب الدولى : الأسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة: سينا للنشر ، ١٩٩٠) .
- ٢١٤ - النبهانى ، يوسف بن اسماعيل ، حياة الرسول وفضائله المسمى بالانوار المحمدية من المواهب اللدنية ، (بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، ١٩٨٦) .
- ٢١٥ - نجيب الارمنازى ، الشرع الدولى فى الإسلام ، (القاهرة ، مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠)
- ٢١٦ - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص : دراسة فى علوم القرآن (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٠) .
- ٢١٧ - نصر حامد أبوزيد ، قراءة النص الدينى ، ضمن ندوة : تحليل النص وديناميكيات لغة الحوار ، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٥ - ٦ يناير ١٩٩١) .
- ٢١٨ - النورى ، رياض الصالحين (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، د. ت) .
- ٢١٩ - النورى ، شرح الأربعين حديثاً النووية فى الأحاديث الصحيحة النبوية ، (القاهرة : شركة الطوبجى ، ١٩٨٤) .
- ٢٢٠ - النيسابورى ، أسباب النزول ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩) .
- ٢٢١ - هانى فحص ، ملاحظات فى المنهج (بيروت : دار مكتبة القباء الاسلام ، ١٩٨٧) .
- ٢٢٢ - همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ١٦ ، المحرم ١٤٠٨ هـ) .
- ٢٢٣ - ودودة بلران (محرر) ، اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢) .
- ٢٢٤ - يوسف القرضاوى ، كيف تتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٠) .
- ٢٢٥ - يوسف كمال أحمد ، فلسفة التاريخ كما بينها القرآن ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ هـ - يوليو ١٩٧٥) .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) للعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوصيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمعاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيائها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بفهم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
 - عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
 - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
 - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وعبرها يمارس من خلالها أسشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

جزء من عمل ضخم استغرق إنجازه ما يزيد عن عشر سنوات وشارك فيه فريق مكون من سبعة وعشرين أستاذاً وباحثاً من المتخصصين فى العلاقات الدولية والقانون الدولى والتاريخ الإسلامى والعلوم السياسية ، يتحاورون ويتدارسون قضايا العلاقات الدولية فى الإسلام فى اجتماعات شهرية ونصف شهرية .

وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً أكاديمياً متميزاً فى أربعة مجالات هى :

- أصول وقواعد ومناهج التعامل مع المصادر الإسلامية عند التنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام (الأجزاء : الأول والثانى والثالث) .

- العلاقات الدولية كما يمكن استنباطها من الأصول الإسلامية : القرآن والسنة وخبرة الخلفاء الراشدين (الأجزاء : الرابع والخامس والسادس) .

- العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى (من الجزء السابع وحتى الثانى عشر) .

- العلاقات الدولية فى الفكر السياسى الإسلامى (الأجزاء: الثالث عشر والرابع عشر)

- وسوف يتم اختصار هذا المشروع ، واستخلاص أفكاره فى صورة كتاب دراسى يكون صالحاً للتدريس فى الجامعات .

ويمكن القول - دون مبالغة - أن هذا الإنتاج هو الأول من نوعه فى هذا المجال وفى جميع العلوم الإجتماعية والإنسانية فى الدول العربية والإسلامية ، لذلك لا يجب الوقوف عنده وإنما ينبغى أن يكون بداية لانطلاقة بحثية تسير على منهجه ، وتجاوزه وتبنى على قضاياه ، وتفرع عليها ، وتعمق جزئياته ، وتستدرك عليها . بل أن خطته ومنهج تناوله ينبغى أن يكرر فى علوم وتخصصات إجتماعية أخرى .